HENRI DE LUBAC

La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore

II. De Saint-Simon a nuestros días

encuentro
ediciones

SZ
rec

HENRI DE LUBAC

La posterida espiritual de Joaquín de Fiore

II. De Saint-Simon a nuestros días



Título original
La postérité spirituelle
de Joachim de Flore

Primera edición
Septiembre 1989

Traducción
Julio H. Martín de Ximeno

Para obtener información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3, 2.° - 28014 Madrid - Tels. 532 26 06 y 532 26 07

Ensayos
48

INDICE

Págs.

Capítulo décimo

«NUEVOS CRISTIANISMOS»

I

Cousin - Fourier - Sansimonismo

Puede decirse que el profetismo hegeliano era un profetismo *cum eventu*, puesto que el reino del Espíritu se encontraba realizado al menos en principio en el sistema hegeliano. Otros herederos de Joaquín de Fiore habían tenido ya semejante audacia. Joaquín no la había tenido; él solamente había anunciado el reino por venir, ni siquiera como un precursor o un «iniciador», sino como un exegeta inspirado y concienzudo. Un joven francés, destinado, como Hegel, a hacer su carrera de pontífice en un mundo menor después de una breve estancia en las universidades alemanas, iba a dar a sus compatriotas un homólogo edulcorado del sistema. Desde la primera lección de su *Introducción a la historia de la filosofía,* Víctor Cousin resume el pensamiento de su prestigioso maestro en términos perfectamente accesibles a cualquier estudiante medio: en el curso de una larga infancia, el espíritu humano percibe la verdad primeramente «bajo la media luz misteriosa de las imágenes» (traducimos según el sentido: de la revelación cristiana); luego, llegada la hora, viene la filosofía «a iluminar y fecundar la fe y a elevar dulcemente la media luz del símbolo a la gran luz del pensamiento puro»; la letra de las Escrituras cristianas no es falsa; incluso puede afirmarse que contiene toda la verdad, pero esta verdad permanece todavía envuelta en símbolos. Al filósofo corresponde desnudarla de sus envolturas... ¿No se expresaba así el abad de Fiore a propósito de los «divinae paginae sacramenta», y más concretamente

de los «Novi Testamenti sacramenta», cuando anunciaba que serían bien pronto «denudata» con la llegada de la era del Espíritu?[1].

«Falta por saber —objetará el barón de Eckstein en su revista *Le Catholique*[2]— si la abstracción basta al hombre para penetrar el misterio, es decir: para engendrar la vida divina; si la abstracción le proporciona un conocimiento más alto y más profundo de la naturaleza de las cosas que el que se encuentra en el dogma revelado»[3]. La objeción no iba a hacer mella en el espíritu de jóven hegeliano; continuará creyendo que la filosofía debe suceder a la religión, como la «interpretación» al «misterio», como la reflexión al entusiasmo, y que ahí debe estar «la última victoria del pensamiento, sobre toda forma, sobre todo elemento extraño». Esto es lo que expondrá todavía en 1836, colocándose hábilmente bajo el patronazgo de san Anselmo: «Su método es partir de los dogmas consagrados, tal como los propone la autoridad, pero fecundándolos por una reflexión profunda, elevándose —por así decirlo— de las tinieblas visibles de la fe a la pura luz de la filosofía»[4]. Solamente que —no tardará en admitirlo, como lo había hecho Lessing más resueltamente que él— esta sucesión, «verdadera en un orden histórico ideal, debe transformarse prácticamente y por el momento»[5]. Desde el curso de 1828 se presenta el futuro gran maestro de la Universidad, que querrá tomar a la Iglesia bajo sus alas protectoras: habrá siempre «masas en la especie humana»; la religión será siempre —o al menos durante mucho tiempo— el sustituto de la filosofía para ellas[6]; ésta debe tratarla (a la religión) como a una «hermana»; (la filosofía) «no

[1] *Concordia,* L.5,c.84 y 89. En ese curso de 1828 Cousin no cita a Joaquín (al que no conocía) ni tampoco a Hegel: de aquí la acusación bastante justificada de plagio. Es cierto que él no distribuía a su público más que «unas migajas de la doctrina hegeliana» (J. D'HONDT, *De Hegel à Marx,* PUF, 1972, p. 166). Cousin, dirá Heine, «se había maquillado en filosofía alemana, pero yo lo he notado enseguida»; citado por Víctor BERNARD, *Henri Heine,* Grasset, 1946, p. 217.

[2] Vol. XI, p. 355.

[3] Si reemplazamos la palabra abstracción por la más adecuada de concepto, tenemos una de las críticas esenciales que el P. Gaston FESSARD dedicará al hegelianismo: *Dialogue thélogique avec Hegel,* en Stuttgarter Hegel-Tage, 1970, her. von Hans-Georg Gadamer, Bonn, 1974, pp. 231-248.

[4] *Ouvrages inédits d'Abélard.* Introd., p. CI, Exposición y crítica de esta posición de Cousin, que llegó a ser la doctrina oficial de la Universidad, en L. BAUTAIN, *La morale de l'Évangile comparée aux divers systèmes de morale.* 1855, pp. 155-56.

[5] Georges BONNEFOY, resumiendo la concepción cousiniana en *La Pensée religieuse et morale d'Alfred de Vigny,* 1944, pp. 77-79; «ese espiritualismo ruso... con el problema de la personalidad de Dios, por un desplazamiento continuo e insensible entre estas dos frases semejantes, que expresan sin embargo las actitudes más opuestas: Dios es la verdad, la verdad es Dios».

[6] Curso de 1828, lecciones 1 y 2; cf. lección 13. CONSIDÉRANT escribirá de él crudamente: «Encontrando al cristianismo como algo excelente para la gente común, (quiere) para el mundo, como es necesario, una iluminación especial de gas eléctrico y filosófico cuya empresa le pertenezca». *Le Socialisme devant le vieux monde.* 1849, p. 70.

destruye la fe» sino que la protege, esforzándose por elevarla poco a poco hasta su nivel[7].

En ambos casos, tanto en Cousin[8] como en su maestro Hegel, por muchas transformaciones que hayan podido experimentar, estos puntos de vista seguían siendo demasiado intelectuales; y más que a una era de transfiguración espiritual y social, tendían —más apaciblemente— a la instalación y consolidación de un racionalismo burgués bajo la égida de una Universidad que no fue otra cosa que la Escuela cousiniana[9]. La savia de la visión joaquinita revivirá bien pronto, en la primera parte del siglo XIX, en muchos espíritus generosos, poetas, reformadores, revolucionarios, llegados de los más diversos horizontes, desembocando en formas de doctrina y de acción no menos diversos, pero todos animados por un espíritu, casi nos atreveríamos a decir —en sentido platónico— por un «furor» profético. Muchos serán franceses o afincados en Francia. Con frecuencia el joaquinismo, del que muchos se considerarán positivamente adeptos, les llegaba muy cambiado, desnaturalizado, a través de la obra de Lessing. Se puede considerar que, aunque de una manera general y abstracta, la serie de estos joaquinitas comienza con Madame de Staël en su libro *Sobre Alemania:*

> Lessing dice, en su *Ensayo sobre la educación del género humano,* que las revelaciones religiosas siempre han sido proporcionadas a las luces que existían en la época en que tales revelaciones aparecieron. El Antiguo Testamento, el Evangelio y, bajo muchos aspectos, la Reforma, estaban, según su tiempo, perfectamente en harmonía con el progreso de los espíritus, y quizás estamos nosotros en las vísperas de un desarrollo del cristianismo que reúna en un solo hogar todos los rayos esparcidos y que nos haga encontrar en la Religión algo más que la moral, más que la felicidad, más que el mismo sentimiento, puesto que cada uno de esos bienes se verá multiplicado por su reunión con los demás.[10].

Bajo las influencias mezcladas de Fénelon, de Madame Guyon, de Böhme, de Schlegel, de Swedenborg, etc., Madame de Stäel ha pasado de un

---

[7] Sobre Cousin, véase la caricatura de HEINE, en *Satires et portraits,* 1834 (Ed. de 1868, pp. 317-328) y el juicio de Proudhon (Cf. nuestro *Proudhon et le christianisme,* Seuil, 1945, pp. 93-94) (En castellano: *Proudhon y el cristianismo,* ZYX, Madrid 1965, pp. 78-79 y nota 63 *(ndt).*

[8] A Cousin se aproxima Jouffroy, a propósito del cual Frédéric Ozanam escribía a Ernest Falconnet el 18.12.1851: «Esas gentes han hecho este maravilloso descubrimiento: que "las religiones han comenzado por el fetichismo", y ellos van... discurriendo sobre la ley del progreso, sobre la extinción del cristianismo y sobre el advenimiento de una nueva religión. He aquí lo que, hace poco, nos ha predicado el señor Jouffroy». *Lettres,* t.l, 1960, p. 69.

[9] Cf. d'Eckstein a Montalembert, 1857; citado por J. Lecler, Rev, d'his. de l'Eglise de France, 1970, p. 65.

[10] *De l'Allemagne,* 4ª parte, cap. 3.

deísmo volteriano al misticismo moralizante y profetizante de la época. No es sin embargo una pitonisa muy ardiente. El tono de este pasaje es más el de un «reportero»[11] que el de un iluminado. No sucede lo mismo, como se ha visto, con José de Maistre o con Ballanche. Menos aún —curiosa coincidencia— con Charles Fourier.

Fourier (1772-1837) se tenía por un tercer revelador, después de Jesucristo y de Newton:

> Hay dos personajes de los que yo no podría aislarme sin renegar de mí mismo: son Jesucristo y Newton. Jesús ha predicho y provocado muy insistentemente el descubrimiento del mecanismo de industria atractiva. Sus contemporáneos han rehusado la tarea. Mil seiscientos años más tarde, Newton comenzaría el cálculo de la atracción..., sin aplicarlo a la industria, a la mecánica societaria cuyo inventor soy yo. Mi teoría está ligada en todos sus puntos a la suya y a los preceptos de Jesucristo, que yo voy a sacar del Evangelio[12].

Las «Luces» han fracasado[13]. Fourier tiene conciencia de haber llegado a la hora en que se cumplirá para la humanidad, gracias a él, la «metamorfosis» que no lograron las «Luces». Preparada está esta hora por la conmoción que «este nuevo Hércules», Napoleón, está a punto de producir y que «cambiará la faz del mundo»[14]. «Una inquietud universal se ha apoderado de los espíritus»; ella «atestigua que el género humano no ha llegado todavía a donde quiere conducirle la naturaleza; y esta inquietud parece presagiar algún gran acontecimiento que cambiará nuestra suerte»[15]. El Evangelio era «la revelación alegórica del destino societario» tal como él mismo acababa, por fin, de concebirlo claramente, por una trasposición genial del descubrimiento de Newton. El ha encontrado «la brújula social» que debe conducir a la «harmonía universal». La providencia divina, en

[11] En l'*Encyclopédie moderne,* en 1825, Benjamin CONSTANT escribirá de sí mismo: «Del hecho de que el autor distinguía las formas religiosas del sentimiento religioso se ha pretendido deducir que profesaba una indiferencia igual respecto a todas estas formas; por el contrario, estas formas son progresivas y las mejores dadas al hombre, a su debido tiempo, por la divinidad». *(Le Christianisme;* p. 409; retomado siguiendo a DUPUIS, *Abrégé de l'origine de tous les cultes);* citado por Jean René DERRÉ, *L'auteur de* De la religión *et le christianisme,* en *Benjamin Constant,* Actes de congrès de Lausanne 1967; Droz, Ginebra, 1968, p. 94.

[12] *La fausse industrie,* t.2..., 1836, p. 465. *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier,* introduction religieuse et philosophique, par Édouard de POMPERY, 1841, p. 381. Fourier cita constantemente el Evangelio. Cf. Nicholas V. RIASANOWSKY, *L'emploi de citations bibliques dans l'oeuvre de Charles Fourier,* Archives de sociologie des religions, 20, julio-diciembre, 1965, pp. 31-43.

[13] «Para vergüenza de nuestras luces, cada día se ven multiplicar los gérmenes de desorganización que amenazan a nuestras sociedades». *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales.* Prospectus et annonce de la découverte. En Leipzig, 1808, p. 391.

[14] *Traité...* (escrito en 1807. Cf. *Théorie de l'association... ibid.*

[15] Citado por Roger PICARD, *Le romantisme social,* Nueva York. 1944, p. 61.

realidad, no era sino «el hombre societario»; en cuanto a Cristo, él fue el que anunció «parabólicamente el destino societario bajo el nombre de reino de Dios»[16].

De su relación con Jesucristo, Fourier da, a veces en el mismo contexto, dos explicaciones que son bastante diferentes, aunque se mezclen más o menos. Tan pronto nos dice que Jesús no tenía la misión de anunciar la verdad entera, como que la había anunciado bajo velos porque los tiempos no estaban maduros para que pudiera ser comprendida y aplicada. He aquí la primera explicación:

> Encargado por su Padre de la revelación religiosa, Jesucristo no había sido encargado de la revelación social, que estaba excluida formalmente de sus atribuciones, como lo dice él mismo con estas palabras: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». El se aisla positivamente de las funciones atribuídas a la autoridad o a la política social. No habría podido informar a los hombres de su destino societario, sin transgredir los decretos de su Padre que había querido que este descubrimiento fuera tarea de la razón y el precio de buenos estudios sobre la atracción...[17]

Por su revelación deliberadamente incompleta, objeto de «fe pura y simple», Jesús preparaba, sin embargo, la revelación de Fourier, objeto de «fe especulativa». El ponía a los hombres en guardia contra los sofistas y los hipócritas, es decir, contra los filósofos que hunden a la humanidad en un «laberinto» y la apartan de los caminos por donde ella encontraría la verdad liberadora. Recomendaba a sus discípulos una fe viva y una simplicidad de niño, condiciones necesarias para conducirla un día «al descubrimiento del régimen societario»[18].

Pero esta dualidad de tareas, proyectada en la historia de la revelación, permite comprender que a los ojos de Fourier el «establecimiento» del «régimen societario» triunfa sobre «la salvación de las almas». Y así, la revelación de ésta no es más que una simple anticipación, bajo forma simbólica, de aquél. En efecto unas líneas más abajo se lee:

> ...El sentido de las Sagradas Escrituras no ha podido ser bien captado mientras ha sido ignorado el destino feliz del que ellas contienen

[16] *Nouveau monde amoureux*, p. 358; citado por Jean LACROIX, *Le désir et les désirs*, PUF, 1976, p. 68. Sobre lo que podía significar Cristo para Fourier: H. DESROCHE, *Fouriérisme ambigu, socialisme ou religion?*, Rev. intern. de philosophie, 16, 1962, pp. 200-220.

[17] *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, confirmation tiré des saints évangiles. *Oeuvres complètes*, t. 6 à la Librairie sociétaire, 1846, p. 361. P. 362: «Jesús nos dice, en resúmen: yo os abro el camino de la salvación de las almas, eso es lo que os importa ante todo; en cuanto a los cuerpos, a las sociedades mundanas, están todavía en el abismo de injusticia llamado civilización...»

[18] *Ibid.*, pp. 362 y 364-365, etc.

> predicciones veladas. En vano se podrán oponer a esta interpretación ciertas frases en que el Mesías se expresa en términos generales o abreviados, como por ejemplo: «mi reino no es de este mundo». Si no lo es en cuanto al presente, es porque la ley divina sobre el mecanismo de las pasiones no es conocida ni está establecida; pero este bajo mundo puede elevarse hasta la harmonía o reino de las virtudes; entonces será el reino de Jesucristo, lo mismo que este mundo civilizado, bárbaro y salvaje, es el reino de Satán y de Moloch...[19]

De este modo Fourier no se presenta como el mensajero de una revelación nueva y última, sino más bien como el exegeta definitivo de Jesús. Su pretensión es análoga a la de Joaquín de Fiore. Y la analogía es tanto más sorprendente cuanto que él liga su propia misión a la obra del Espíritu Santo que —cumplidos los tiempos— hace comprender la obra del Hijo. Es la última fase de una revelación progresiva debida a las Tres Personas. Así se explica a propósito del misterioso *logion* sobre la blasfemia contra el Espíritu Santo:

> ¿Por qué esta indulgencia concedida a las blasfemias contra el Padre y el Hijo, mientras que la ofensa hecha al Espíritu Santo no encontrará ningún perdón? Es que, el Paráclito, el Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo, es el órgano del uno y del otro..., es ultrajarlos..., el despreciar a su órgano, el Espíritu Santo, resistiendo a su impulso *colectivo;* éste nos es comunicado por la atracción, de la que hay que determinar sus desarrollos *colectivos*, la tendencia *colectiva* al mecanismo de las series apasionadas y de la unidad universal...[20].
>
> Para excitarnos al estudio de la atracción, Jesucristo perdona los ultrajes de los que él es objeto, pero no el ultraje hecho al Espíritu Santo que, por medio de la atracción, es revelador permanente de los decretos de la Santísima Trinidad sobre la harmonía societaria... Un filósofo que ultraja al Espíritu Santo, oponiéndose al cálculo de la atracción, daña a la humanidad entera, porque le oculta su destino y la aleja de su dicha; no debe encontrar perdón ni en este mundo ni en el otro[21].

El Evangelio es, pues, de «doble sentido». Hay «un sentido para las edades de la caída en el limbo y un sentido para las edades de harmonía. Jesús nos advierte a menudo de esta ambigüedad, sobre la que nos dice: *Qui habet aures audiendi, audiat.* «Los clérigos de las diversas comuniones cristianas» no quieren entender, como tampoco los filósofos que se burlan de la Biblia. Unos y otros se atienen siempre al primer sentido, el único que

---

[19] *Loc. cit.*, pp. 365-366. Cf. *La fausse industrie,* t.2, 1836, pp. 484-485.

[20] Se advertirá que Fourier, como Joaquín, profesa el «*Filioque*», pero es para sacar de él, con ingenio, la idea de una revelación que concierne esencialmente a lo colectivo.

[21] *Loc. cit.* p. 366-367; y también p. 434: el Espíritu Santo es quien revela «los decretos de la Santísima Trinidad sobre la harmonía societaria».

podían entender los judíos en tiempos de Cristo; y digamos más: el único que se acomoda a las conveniencias de esta era deplorable que se llama civilización. Pero Fourier, al haber seguido las instrucciones de Jesucristo, puede decir: «Yo he buscado y he encontrado». Anticipando la era de la harmonía, ha «encontrado el código» y ha llegado a ser órgano del Espíritu Santo[22]. Es decir: para los simples cristianos que somos nosotros, él lee el Evangelio al revés[23].

«Basta con probar, prosigue nuestro autor (¿cabría decir nuestro bromista?), que la Escritura, en ciertos pasajes misteriosos, tenía necesidad de un intérprete guiado por nuevos conocimientos». Y es bastante mostrar, añadimos nosotros, que Fourier, con sus múltiples exégesis, no pretende simplemente aportar al Evangelio un complemento o sacar de él las consecuencias sociales, sino presentar una interpretación del todo nueva que no conserva del cristianismo más que algunos elementos de su vocabulario. Está claro que su Dios «mecánico y equilibrista», enteramente figurativo, no recuerda para nada a aquel del *Pater* y que su moral de la dicha, fundada sobre el «cálculo analítico y sintético de la atracción apasionada», está lejos del «código divino» del Evangelio. Pero nuestro objeto no es exponer el sistema del mundo «harmónico» describiendo las cuatro ruedas del carro, símbolo que Fourier toma de Ezequiel[24].

Sin duda Fourier no ha leído nada de Joaquín de Fiore (él se compara con Cristóbal Colón)[25], pero sería asombroso que no hubiera leído la *Educación del género humano.* Nos parece un digno representante de la interpretación dada por Lessing a la doctrina del Evangelio eterno. Otra coincidencia con Joaquín nos parece digna de tenerse en cuenta; no es que se trate de una influencia directa o indirecta, ni de una analogía doctrinal; pero se descubre un mismo movimiento de pensamiento. Al menos en dos aspectos. Fourier ha hecho alusión al cántico del viejo Simeón, explotado ya por Joaquín de Fiore, como se sabe. Con la esperanza de que su descubrimiento sería pronto admitido, al menos por algunos discípulos que comenzarían a ponerlo en práctica, escribe: «El más caduco de los hombres... se complacerá con la idea de organizar las sectas progresistas, de verlas antes de su muerte y de entonar entonces, en este sentido, el Cántico

[22] *La fausse industrie,* t. 2, pp. 446-447, 458-463, 479, 485-488, etc.

[23] Cf. RIASANOWSKY, *loc. cit.*, pp. 42-43. Sin embargo, nosotros dudamos un tanto en creer que de la «sinceridad», de la «entera convicción» y de la «perfecta coherencia» de las exégesis propuestas por este hombre que fue «todo de una pieza», esté excluída toda ironía.

[24] Una de las últimas exposiciones del fourierismo y de sus diversas aplicaciones es la de Henri DESROCHE, *La société festive, du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiques.* Seuil, 1975. Igualmente: *Les dieux rêvés.* Desclée, 1972, pp. 89-145.

[25] A Colón «ridiculizado, públicamente avergonzado, excomulgado durante siete años, por haber anunciado un nuevo mundo continental». «¿No he de esperarme yo las mismas desgracias por anunciar un nuevo mundo social?» *Théorie des quatre mouvements,* 1808, p. 52.

de Simeón: Señor, voy a morir en paz, puesto que he visto nacer el orden social que tú habías preparado para la salvación de los hombres de todos los pueblos»[26]. Y en otro lugar, ensanchando su sueño hasta el infinito, entrevé a todas las naciones «libradas de sus cadenas» que «se entronizarán en la nueva Jerusalén, diciendo con Simeón: Señor, ya hemos vivido bastante, hemos visto la obra de tu sabiduría, el código societario que tú has preparado para la dicha de todos los pueblos»[27]. En el segundo texto la palabra «salvación» está reemplazada por la palabra «dicha». Pero la utilización paradójica del Evangelio, trasformado en su contrario, no lo consiente:

> Entonces el mundo entero maldecirá las leyes de los hombres y las infames sociedades civilizadas y bárbaras; entonces los pueblos, colmados de riquezas, de delicias y que encontrarán los caminos de la fortuna en la práctica de la verdad, exclamarán con una santa embriaguez: «Ya están llegando los días de misericordia prometidos por el Redentor cuando decía: Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos quedarán saciados» (Mt 5). Verdaderamente, por la harmonía societaria Dios nos manifiesta la inmensidad de su providencia y el Salvador, según su profecía, viene a nosotros con toda la gloria de su Padre...[28].

Al mismo tiempo que Fourier predecía esos días felices, cuya fórmula le dicta el Espíritu Santo en el presente, Jesús lanzaba sus terribles maldiciones contra «Cafarnaún» y contra los «Fariseos», «sepulcros blanqueados». En realidad estaban lanzadas contra los sofistas del porvenir, «enemigos de la atracción, enemigos de las riquezas y de la harmonía», «falsos profetas, lobos rapaces con piel de cordero». Fourier lamenta que los antiguos doctores, como «los Bossuet» y «los Fénelon», carecieran de imaginación. Más severo aún es para los Voltaire y los Rousseau; pero sus críticas más hirientes las reserva para los filósofos contemporáneos suyos. Contra las dos «sectas» de Saint-Simon y de Owen su hostilidad es implacable: «el éxito momentáneo de esa charlatanería, concluye, debe congregar a los hombres prudentes en torno a la brújula dada por el Evangelio...»[29]

¡Curiosa brújula!: nos aleja del verdadero Evangelio tanto como de Joaquín de Fiore. Hay que señalar otra coincidencia significativa con este último. Para Joaquín los contemplativos del tercer estado no tendrán ya necesidad de ningún libro; para Fourier, en los umbrales de la nueva

---

[26] *La fausse industrie*, p. 450. *Théorie de l'association*, de Fourier, introducción por Ed. de Pompery, p. 384. (Cf. p. 376, sobre Colón).

[27] *Le nouveau monde industriel*, p. 379.

[28] «Es el reino de Cristo, él triunfa, él es vencedor: *Christus regnat*, vincit, imperat».

[29] *Le nouveau monde industriel*, pp. 369-370.

Jerusalén, «las bibliotecas, depósito humillante de contradicciones y errores», habrán sido «entregadas a las llamas»[30].

Incluso en un caso como éste, en el que la transformación es tan radical que resulta hasta problemático conservar tal nombre, la advertencia de Xavier Tilliette está justificada; «El anuncio del Evangelio eterno se seculariza como Evangelio social en el siglo XIX, pero conserva aún un *aura* religiosa»[31]. La conserva, aun cuando al mismo tiempo quiere ser del todo científico. Sin embargo, a pesar de sus evocaciones de Jesús y de Newton, lo que Fourier nos ofrece es más una «utopía»[32] que una teoría de la historia. Digamos, con Jean-Christophe Petitfils, que inserta su utopía «en una concepción evolucionista de la historia»[33]; pero esta concepción, apenas esbozada, no es más que un expediente en él. Asimismo poco le importa contradecirse diciendo tan pronto: «yo no soy el mesías», no soy más que «el profeta post-cursor» de Jesús... como que «él es el Mesías de la razón»; o declarando que «el catolicismo es la religión más conveniente al orden civilizado», «aunque con una conveniencia temporal»; o precisando, como hará Nietzsche, que él viene a invertir todos los valores. Todo eso para él viene a ser lo mismo, puesto que «la harmonía» que predica se presenta como la inversa de «la civilización»[34]. Saint-Simon, su rival en la arbitrariedad, concede más importancia al esquema que él expone de la historia de la salvación.

Saint-Simon (1760-1825) había dicho a su discípulo Olinde Rodrigues poco antes de morir: «La religión no puede desaparecer del mundo; sólo puede transformarse». Pero la religión a la que él quería, según decía, permanecer unido, no la veía más que en la herencia cristiana. Si hemos de creerle, lo que él pretendía no era criticar o rechazar al cristianismo; era justificar su intención esencial y proseguir su desarrollo normal hasta su término. Desde su primera publicación, *Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos* (1802), expone su idea fundamental fingiendo el «relato de un sueño»:

> La noche pasada escuché estas palabras: Roma renunciará a ser la capital de mi Iglesia; dejarán de hablar en mi nombre el Papa, los cardenales, los obispos y los sacerdotes; el hombre se avergonzará de la impiedad que comete encargando a esos imprevisores el representarme.

---

[30] *Op. cit.*, pp. 379-380.

[31] SCHELLING, t. 2, p. 460, nota.

[32] Igual que la palabra «mito», esta palabra de «utopía» no es a priori peyorativa.Aquí la empleamos simplemente para designar una teoría que no es, ante todo, una interpretación del futuro espiritual de la humanidad; y tampoco en el sentido en que la tomaba Fourier cuando criticaba a los «utopistas parisinos» de su tiempo. Mme. Simone Debout ha escrito recientemente un libro sobre *L'Utopie de Charles Fourier*.

[33] *Les socialismes utopiques*, PUF, 1977, pp. 104-105.

[34] *La fausse industrie*, 1836, p. 484. etc. Ver DESROCHE, *Les dieux rêvés*, pp. 116-130.

> Yo había prohibido a Adán hacer la distinción entre el bien y el mal: me desobedeció. Le arrojé del Paraíso, pero he dejado a su posteridad el medio de aplacar mi cólera: que trabaje en perfeccionarse en la ciencia del bien y del mal y yo mejoraré su suerte. Llegará el día en que haré de la tierra un paraíso...[35].

Seguía un plan simbólico de la nueva religión, hecha posible por el genio de Newton, como en Fourier, y organizada en torno de su mausoleo.

Saint-Simon critica la idea de perfectibilidad indefinida, puesta en circulación por Locke y profesada por los principales representantes del siglo de las Luces, especialmente d'Alembert y Condorcet. Critica también —muy a última hora—[36] su anticristianismo; elogia al catolicismo medieval, que civilizó a los bárbaros, restauró las costumbres y aseguró durante mucho tiempo la unidad y la paz de Europa[37]. Tampoco participa en la ideología del «progreso del espíritu humano» por «el aumento de sus luces»[38], ideología orientada —como ya en Swedenborg— hacia realizaciones prácticas y presentada como la continuación o más bien como el desarrollo necesario del cristianismo. Porque para él la religión, cuya forma eminente es el cristianismo, es «la colección de las aplicaciones de la ciencia general por medio de las cuales los hombres ilustrados gobiernan a los hombres ignorantes» para conducirlos a la unidad, unidad cuyo «carácter más fuerte» no está en la idea de Dios, sino en la de la gravitación universal[39]. Y ésta será hasta el final la convicción fija de Saint-Simon. No hay por qué asombrarse, según él, de que ciertos pasajes del Evangelio parezcan insuficientes para la humanidad actual. Hay que reconocer que en las palabras de Cristo hay cosas que deben darse hoy por superadas. Pero esto no constituye una objeción fundamental contra el cristianismo. Jesús fue ciertamente un modelo «más que humano de paciencia y de firmeza, de dulzura y sublimidad; murió con la bella muerte de un mártir de la verdad y de la virtud»[40]; sin embargo está claro «que él no ha podido hablar con los hombres más que con el lenguaje que ellos podían comprender en la época

---

[35] *Lettres...*, seguidas de otros escritos «précédés d'un fragment de l'histoire de sa vie écrite par lui-meme», publicadas por Olinde RODRIGUES, discípulo suyo, cabeza de la religión sansimoniana. 1832. 2ª carta, pp. 49-62.

[36] Sobre su «anticristianismo profundo» y su oposición directa a la moral del Evangelio en un primer periodo, antes de que él comenzase a hablar de «la sublime moral de Cristo»: Jean DAUTRY, *Nouveau christianisme ou nouvelle théophilantropie?* Archives de sociologie des religions, 20, 1965, pp. 13-17.

[37] Cf. Henri GOUHIER, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. 2, *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, Vrin, 1936, pp. 275-276 y 307. *Saint-Simon, Introduction aux travaux scientifiques du XIXᵉ siècle.* (Oueuvres choisies, Bruselas, 1859, t. 1) 2 v. 1807 y 1808; *Travail sur la gravitation universelle*, 1813 (*ibid*, t. 2).

[38] *Lettres d'un habitant de Genève*, 1ª carta, pp. 8-9 y 16.

[39] *Introduction aux travaux...*, vol. 1, 1807. Cf. GOUHIER, *op. cit.* pp. 303-304.

[40] *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, 1824. DESROCHE, p. 48.

en que les ha hablado»[41]. Cuando confió a sus apóstoles «la sublime misión de organizar a la especie humana según los intereses de la clase más pobre, la civilización estaba todavía en su infancia»; el error de Lutero consiste en no haberlo comprendido así cuando quiso llevarnos de nuevo a los tiempos de la primera generación cristiana[42]. Y por eso el protestantismo es una herejía estéril. La ley del desarrollo había sido sentida como una necesidad desde antes de la época de Cristo, o al menos poco después de él:

> El pueblo de Dios, el que había recibido sus revelaciones antes de la aparición de Jesús, el más generalmente extendido sobre toda la superficie del globo, ha sentido siempre que la doctrina cristiana, fundada por los Padres de la Iglesia, era incompleta; siempre ha proclamado que llegaría una gran época, a la que ha dado el nombre de *mesiánica,* época en que la doctrina religiosa sería presentada con toda la generalidad de que es susceptible; que ella regularía igualmente la acción del poder temporal y del poder espiritual; y que entonces, toda la especie humana no tendría más que una sola religión y una misma organización[43].

Era justa esta apreciación. La enseñanza de Jesús no ha dejado de fructifcar. Lentamente, a partir del Evangelio, se ha elaborado en la Iglesia todo un cuerpo de doctrina. Y ha constituído un verdadero progreso. Ciegos son, por consiguiente, aquellos que rechazan la introducción de «dogmas inauditos», como ellos dicen, en nombre de la sola Escritura, tanto en el pasado como en el porvenir:

> Eugène Rodrigues, intérprete tan fiel como ingenuo, escribirá: no diremos que las discusiones sobre los dogmas teológicos inauditos hasta entonces dividieran a la Iglesia a partir del siglo cuarto; sino más bien que la Iglesia sacó poco a poco, de debajo del celemín, la luz cuyos esplendores no habrían podido soportar los fieles de los primeros tiempos... Antes de obligar a los futuros sacerdotes a leer y estudiar las Sagradas Escrituras y a implorar la ayuda del Espíritu Santo, hay que determinar si las Escrituras están completas y si el Espíritu Santo lo ha dicho todo... Jesús nos enseña no solamente que el pensamiento divino se revela al hombre en el tiempo y siguiendo la medida que puede soportar, sino que nos advierte también, por otra parte, que una porción de su palabra está destinada a desaparecer, cuando la humanidad no tenga ya necesidad de ella.[44]

[41] *Nouveau christianisme. Dialogues entre un novateur et un conservateur.* La obra apareció en abril de 1825, algunas semanas antes de la muerte de Saint-Simon (19 de mayo); reeditada en 1832 con otros escritos por Olinde Rodrigues, edición Desroche, 1969, p. 161, cf. p. 141.

[42] *Nouveau christianisme,* pp. 168-173 (Ed. Desroche).

[43] *Op. cit.,* p. 147. No intentamos establecer una coherencia histórica precisa en lo que Saint-Simon dice aquí del «pueblo de Dios».

[44] *Doctrine de Saint-Simon. Lettres sur la religion et la politique.* 1829 (1831), pp. 101-103 y 115-116.

Pero ese día ha llegado ya. Al menos, se aproxima. He aquí el tiempo del *Nuevo cristianismo,* más maduro, más completo, más verdadero que el antiguo. Entre todos aquellos a los que Saint-Simon podría haber evocado para autorizar su doctrina, no ha citado a Joaquín de Fiore. Los historiadores que se fijan en el aspecto científico de su doctrina, señalan como precursores al Descartes del *Discurso del método* (6ª parte) y al Bacon de la *Nueva Atlántida.*[45] Los que subrayan su carácter utópico, nos remiten con gusto a Platón o a Tomás Moro[46]. Sin embargo es mayor el parecido formal con Joaquín. Este articulaba su tercera edad sobre la segunda gracia, en un «período iniciador» de algunos siglos de duración cuyo fin ya veía próximo. Saint-Simon estima que el nuevo cristianismo que va a nacer ya está «iniciado» desde hace cuatro siglos aproximadamente: «La época del siglo XV ha sido la más memorable de todas las épocas del espíritu humano. Desde entonces se ha visto la posibilidad de efectuar la gran operación moral, poética y científica, que debe desplazar al paraíso terrestre y trasladarlo del pasado al porvenir»[47]. En adelante es cosa hecha. «Los trabajos preparatorios del cristianismo están terminados. Vosotros tenéis que cumplir una tarea mucho más gratificante que la que han cumplido vuestros predecesores; esta tarea consiste en establecer el cristianismo general y definitivo». Y después de haberse dirigido así a sus discípulos, el «innovador», portavoz de Saint-Simon, volviéndose hacia «el conservador», le dice: «Estoy convencido de haber realizado una misión divina llamando a los pueblos y a los reyes al verdadero cristianismo»[48].

La consigna está dada: «Hay que terminar el cristianismo», es decir, cumplirlo. «Señores, la condición de los primeros cristianos debe servirnos de modelo. Lo que tenemos que hacer es terminar lo que ellos comenzaron»[49]. Saint-Simon se sabe elegido por el mismo Dios para hacer llegar lo que Dios le había dicho en sueños no hace mucho: «llegará el día en que haré de la tierra un paraíso»[50].

De este modo, aparentemente Saint-Simon legaba a sus contemporáneos este «nuevo cristianismo», que sería la religión del porvenir[51], para ser más

[45] Cf. Étienne GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour.* Vrin, 1971, pp. 35-36.

[46] Así, *Louis* REYBAUD, *Études sur les Réformateurs contemporains,* Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen, 3ª ed., París, 1842, p. 27.

[47] *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles,* 1825, Desroche, p. 126. Es lo que decía en 1814, *De la réorganisation de la societé européenne,* al final: «La imaginación de los poetas ha situado la edad de oro en la cuna de la especie humana... La edad de oro del género humano no está en absoluto por detrás de nosotros, está por delante, está en la perfección del órden social; nuestros padres no la han conocido, pero nuestros hijos llegarán a ella un día...». *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* 15 vol., 1868, pp. 247-248.

[48] *Nouveau christianisme,* p. 184, Cf. Henri DESROCHE, *Socialismes et sociologie religieuse,* 1965, pp. 117 y 125.

[49] *Nouveau christianisme,* p. 36. Ed. Anthropos, t. 6, p. 174.

[50] *Op. cit.* ed. Rodrigues, p. 50.

[51] Su manifiesto quedó inacabado. A la primera conversación del «Nuevo cristianismo»,

fiel al designio de Jesús y para imitar el comportamiento secular de la «Iglesia católica»; para completar o, más bien, para acabar su obra; para hacerla llegar por fin prácticamente a su destino. Estableciendo su «sistema industrial», estimaba cumplir el «principio fundamental establecido por el divino autor del cristianismo», ese principio que «impone a todos los hombres la obligación de mirarse como hermanos y cooperar lo más posible para el bienestar mutuo»[52]. Sin embargo, como observa J. Dautry, «sería ingenuo dejarse pillar en la trampa del Dios al que invoca Saint-Simon»[53]. Cuando afirmaba en su segunda *carta de un habitante de Ginebra:* «Dios me ha hablado;¿podría un hombre haber inventado una religión superior a todas las que han existido?», se trataba evidentemente de un recurso estilístico. De hecho, en un *proyecto de Enciclopedia* (manuscrito), nuestro revelador ha indicado claramente que la idea de Dios no valía para nada en una religión fundada sobre la ciencia, aunque debe servir largo tiempo aún «en las combinaciones políticas»; lo que ha querido promover lo dice sin ambages en un artículo de la *Industria literaria y científica* (1817), es el paso «de la moral teológica a la moral industrial». El no ha cambiado, en cuanto al fondo, desde que escribió en el mejor estilo del siglo XVIII: «Veo que la fuerza de las cosas quiere que haya dos doctrinas distintas: el fisicismo, para las gentes instruidas, y el deísmo para la clase ignorante»[54]; y así, «las opiniones científicas establecidas por la Escuela deberán revestirse de formas que las vuelvan sagradas para ser enseñadas a los niños de todas las clases y a los ignorantes de todas las edades». Su vocabulario deísta no es más que un artificio literario, que además varía según las circunstancias[55]. Si se ha convertido en profeta es para profetizar un «positivismo científico», una religión «radicalmente secularizada». En ella los sabios tomarán el relevo de los sacerdotes[56]; ellos

---

única redactada, debía seguir una segunda, sobre la «teoría científica» del cristianismo «definitivo», y de una tercera sobre «su moral, su culto y su dogma». Cf. DESROCHE, pp. 41 y 181.

[52] *Du système industriel,* 1821. Citado por M. LEROY, *Hist. des idées sociales.* t. 2, p. 219.

[53] Citado por Desroche, p. 83.

[54] *Quatre opinions sur la religion;* 1808. Ed. Desroche, pp. 66, 84, 116. En su *2ª lettre d'un habitant de Genève,* exaltaba a la clase que «marcha bajo el estandarte del progreso del espíritu humano» y criticaba el «principio de igualdad» que hace poner el poder en las manos de los ignorantes»: ed. citada, pp. 22 y 46. Cf. *Le Mémoire sur la science de l'homme,* (1813): «Los sabios deben modificar el lenguaje de la revelación, de forma que pongan siempre en boca de Dios los mejores resúmenes científicos que hayan obtenido como resultado de sus trabajos». En GOUHIER, *op. cit.,* p. 232, nota.

[55] Se pueden leer en GOUHIER, pp. 217-218, 231, 271, algunas de estas variaciones según que se estuviera en los tiempos de la constitución civil del clero o del Concordato, o de la consagración de Napoleón, o de la ruptura con el papa, o en el reinado del cristianísimo rey. Cf. DAUTRY, pp. 23-28.

[56] Cf. la *Lettre d'un habitant de Genève:* hay que «poner el poder espiritual en las manos de los sabios». Comparar con Fichte (supra, t. I, c. VIII).

ayudarán al cristianismo a «reconocer su esencia: la glorificación de la naturaleza, escondida desde hace dieciocho siglos bajo las alegorías evangélicas». Y a eso lo llama «restablecer el cristianismo rejuveneciéndolo».

Como observa Henri Gouhier, este «nuevo cristianismo» es, en efecto, «un cristianismo muy nuevo»[57]. Es más bien una nueva filantropía.[58]. En 1802, en las *Cartas de un habitante de Ginebra,* había aún una religión de Newton, a quien Dios habría confiado «la dirección de la luz y el mando sobre los habitantes de todos los planetas». Ahora se ha introducido en los viejos moldes; conserva un sabor milenarista; se presenta como la tercera (o la cuarta) época, la última, del cristianismo, tras de la edad católica feudal y la edad protestante burguesa, consideradas ya como etapas que hay que franquear o como herejías de las que es preciso convertirse[59]. Entre las últimas palabras de Saint-Simon se han recogido aquellas cuya sustancia, al menos, debe ser auténtica: «Al atacar el sistema religioso de la Edad Media, solamente se ha probado una cosa: que ese sistema no estaba en harmonía con el progreso de las ciencias positivas; pero es un error concluir que el sistema religioso tendiera a anularse: sólo debe ponerse de acuerdo con el progreso de las ciencias; os lo repito: la pera está madura, vosotros debéis cosecharla»[60].

Si la pretensión de acabar el Evangelio descubriendo su esencia eterna no se daba en Fourier sin un grano de locura maliciosa, tampoco se daba en Saint-Simon sin una dosis bastante fuerte de astucia. Ninguno de los allegados e íntimos de este gran señor inventivo, amable, libertino, caprichoso y oportunista, convertido en especulador burgués, parecen haber percibido en él la menor disposición mística, al menos hasta casi el final (Olinde Rodrigues no lo descubrirá por primera vez más que en mayo de 1823); ni el menor rasgo apocalíptico en sus pensamientos o en sus sucesivas invenciones[61]. Sin embargo le gustaba atribuirse títulos tales como «fundador de religión», «papa de la nueva teoría científica» o «destinado por el gran Orden de las cosas a hacer este trabajo»; y en sus últimos meses, junto a discípulos nuevos, vino a ser «figura de mesías»[62]. Eso es lo que le reprocharía Augusto Comte, enemistado con él, recordando

[57] GOUHIER, p. 230; cf. p. 218.

[58] Saint-Simon se había interesado muy de cerca por los cultos revolucionarios y a partir del consulado se dio el título de «filántropo». DAUTRY, *loc. cit.*, pp. 13-17.

[59] *Système industriel,* ed. del *Nouveau christianisme,* pp. 32, 41, 141; *Les dieux rêvés,* pp. 62-67.

[60] *Histoire des derniers jours de Saint-Simon,* escrita por Hubbard según las notas de O. Rodrigues y bajo su supervisión, en *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* t. I, 1865, pp. 118-122.

[61] Maxime LEROY, *La vie du comte de Saint-Simon;* especialmente pp. 176-177, 236, 278, 289.

[62] GOUHIER, pp. 218 y 368.

más tarde a «ese célebre malabarista», cuyas pretensiones mesiánicas eran el «signo de una incurable debilidad intelectual»[63].

El *Nuevo cristianismo* había quedado inacabado. Debía seguirle otra obra, un «tercer Diálogo», en la que Saint-Simon prometía tratar «directamente del nuevo cristianismo o del cristianismo definitivo». Al día siguiente de su muerte, unos discípulos entusiastas, de los que casi ninguno le había conocido, se van a poner no sólo a describir, sino a realizar ese «cristianismo definitivo». «Imbuidos de tradicionalismo y de neognosticismo»[64], van a acentuar el carácter innovador y aparentemente religioso de sus doctrinas. Incluso quieren organizar el sansimonismo como religión positiva, imitando al catolicismo con su dogma, su culto, sus sacramentos, sus sacerdotes, su jerarquía: será la «Religión Sansimoniana»[65], o como dice irónicamente Jean Dautry, «El Enfantinismo». De este «aparato teatral y pueril», ha escrito Louis Reybaud con mucha indulgencia para «el fundador» difunto: «Hay que guardarse de hacer cómplice a Saint-Simon»[66]. En todo caso, ese aparato provocó la deserción de muchos de los primeros adeptos. «Tres siglos de incredulidad y de herejía —se lee en la *Doctrina de Saint-Simon* (1830)— han dado la vuelta al edificio cristiano. Es preciso edificar sobre sus ruinas. El mundo reclamaba un revelador: ha venido Saint-Simon». Para él el siglo XIX ha recibido la «concepción definitiva de la encarnación de Dios en la humanidad, en el universo entero». El «industrialismo», la nueva religión que él ha fundado, en la que ciencia y fe son una misma cosa, rechaza, con las ideas ya obsoletas de gracia y de pecado, la de un reino de Dios interior o extraterrestre. Será toda temporal y social y se rodeará de una atmósfera de sensualidad mística. Así se ve en qué sentido «el nuevo clero» tendrá como «su función más importante» la de «trabajar para completar las Sagradas Escrituras».[67].

Entonces ocurrieron en la calle Monsigny y luego en la calle Taitbout, en la sede parisina de la religión sansimoniana, en aquella sociedad francesa tan escéptica y burlona, «escenas tan extraordinarias que para encontrar algo semejante habría que preguntar a la historia de los Anabaptistas», ha

[63] COMTE, en 1852. Cf. GOUHIER, pp. 381 y 389, quien plantea así el problema del valor intelectual de Saint-Simon, «espíritu turbulento, incapaz de los refinamientos del análisis como de las disciplinas de la síntesis»: «El positivismo será una religión porque es una filosofía; Saint-Simon se ha vuelto religioso porque no tenía la fuerza de ser un filósofo»; pp. 381 y 386. Cf. pp. 323-324 y 344-346.

[64] Cf. DAUTRY, p. 29.

[65] Ese será el título de una serie de publicaciones a partir de 1830.

[66] *Études sur les Réformateurs contemporains*, p. 332.

[67] *Doctrine de Saint-Simon*, Exposición, 1° año, pp. 25, 42, 117.«Para amar, comprender y practicar a Saint-Simon, escribirá d'EICHTAL, es preciso haber sido cristiano y no serlo ya». Digamos más bien: «Para inventar la religión sansimoniana...». Cf. M. LEROY, *op. cit.*, t. 2, p. 221.

escrito Louis Blanc[68]. Un día es Cazeaux quien se levanta y habla en estado de éxtasis; otro día es Rodrigues el que, «en un acceso de delirio místico», anuncia que «el Espíritu Santo le ha elegido para habitar en él»; ante el escepticismo que manifiesta un oyente, se desvanece y luego es «asaltado por tan fuertes convulsiones» que se llega a temer por su vida[69]. En la gran obra de Henry-René D'Allemagne[70] se puede seguir la revuelta historia de la secta, de sus invenciones, de sus locuras, de sus tormentas y de sus cismas. Bastarán aquí algunas declaraciones para hacernos ver el parentesco del esquema sansimoniano con aquellos que desde siglos se habían modelado sobre el esquema joaquinita.

Bazard, que no era el más extremista y que acabará por volver al catolicismo, declaraba: «El cristianismo no ha sido para el mundo solamente un cambio de estado, sino un progreso. El ha depositado en el mundo nuevos gérmenes de futuro que él no ha podido nombrar y que no pueden fructificar sin su ley, a los que Saint-Simon ha captado en una concepción más general que hoy hay que desarrollar»[71]. El 30 de julio de 1830, apareció un pasquín sobre los muros de París: «...Cuando esta nueva palabra religiosa... realice sobre la tierra el reino de Dios, el reino de la paz y de la libertad, que los cristianos habían puesto solamente en el cielo, la Iglesia católica habrá perdido su poder, habrá dejado de existir... Después de haber pagado al catolicismo un último tributo de amor y de admiración, volvemos nuestra mirada hacia el porvenir... y que, en adelante, su único título para nuestra gratitud sea el habernos preparado para ese porvenir, el habernos puesto en estado de desear y de concebir la nueva Religión que no los va a revelar»[72]. El texto era de Bazard y de Enfantin. De ordinario, éste último era más abundante y más lírico: «Nosotros comenzamos el nuevo mundo... ¡Gloria, pues, a nosotros, generadores y reveladores del nuevo mundo! ¡Que hasta la consumación de los siglos nuestras cabezas lleven la aureola profética!»[73]. Y en sus cartas: «El dogma cristiano esta envejecido... Nosotros buscamos a los padres de la nueva familia humana que va a nacer; llamamos a las Vírgenes a las que Dios va a encargar el alumbramiento de

---

[68] Louis BLANC, *Histoire de dix ans*, t. 3, 1843, p. 128. Hyppolyte CARNOT, *Sur le Saint-Simonisme* (1887): «Era tan fuerte la tensión que se produjeron crisis extáticas...»

[69] J. P. ALEM, *Enfantin, le prophète aux sept visages*, 1963, pp. 67-68.

[70] *Les Saint-Simoniens*, 1827-1837. Gründ, 1930. Ver también ALEXANDRIAN, *Le socialisme romantique*, Seuil, 1979, cf. 3. «Los sansimonianos, caballeros del mundo industrial».

[71] En D'ALLEMAGNE, *op. cit.*, p. 83.

[72] *Ibid.*, p. 111. Y *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, 42e vol., 1877; *Doctrine du saint-simonisme, Développement du Nouveau Christianisme*, 2a parte. Exposición por Bazard en nombre del colegio, p. 269.

[73] *Livre des enseignements*, 13e enseignement. D'ALLEMAGNE, p. 233. Con siete de sus discípulos, Enfantin redactó hacia 1831, «le livre nouveau» (no publicado) para fijar los rasgos de la nueva religión: ALEM., *op. cit.*, p. 98.

su hijo muy amado, la humanidad regenerada... El viejo san Pablo se alegra conmigo de sus progresos... etc.»[74]. Es bien conocida la megalomanía creciente de Enfantin, que se dio los títulos de «papa sansimoniano», «san Pedro de la nueva fe», «morada del Padre supremo». Terminó por declarar: «Yo soy, yo he sido, yo seré por toda la eternidad. Saint-Simon vive en mí»[75]. Ya apuntaba Bazard desde 1832: «Enfantin ha hecho tal abuso de la idea religiosa que no presenta más que el aspecto de una mascarada»[76]. Había otros muchos exaltados. Así, Transon, predicador famoso que escribía en *Le Globe*: «Después de Moisés y de Jesús, ha venido Saint-Simon; este hombre, cuya palabra nos ha dado la vida, es en verdad más que un profeta, porque ha venido a realizar todas las profecías, a cumplir todas las promesas de Dios». Y también: «Jamás serán terminados los Libros Santos; habrá siempre hojas vírgenes para escribir las verdades reservadas al porvenir... Pueblos, callad, prestad oído, abrid vuestros corazones: he aquí la palabra... el Verbo divino que ilumina, que fecundará al caos de la humanidad!»[77]. Y su émulo Barrault, también en *Le Globe*: «¡Alégrate, tierra! ¡Saint-Simon ha aparecido!... ¡Gloria a Jesús, que por la cruz ha rescatado al hombre del yugo de la materia, entonces sangrante! Pero, ¡gloria a Saint-Simon, que rescata a su vez la materia sumisa y pacífica del yugo abrumador de la cruz!»[78].

El final de este último texto evoca el tema de la «rehabilitación de la carne», que tomó tanta importancia en el sansimonismo y provocó tantas disputas. La rehabilitación de la carne, explicaba el Padre Enfantin, es «en religión, la constitución del culto; en política, la organización de la industria; en moral, la liberación de la mujer...»[79]; y en enérgica síntesis: «El espíritu Santo, la Santa Carne»[80]. El honrado Carnot había desenmascarado el fraude exclamando: «La llamada del Padre Enfantin es inmoral, tiende a la promiscuidad; eso no es una ley nueva, es la negación de la ley cristiana»[81]. En su *Exposición de la doctrina sansimoniana,* Bazard había hablado, a diferencia de Enfantin, de la «rehabilitación de la materia», como del «aspecto más perfecto, más nuevo... del progreso general que la

[74] Enero y julio de 1830. D'ALLEMAGNE, pp. 77-78.

[75] Textos citados por ALEM., pp. 195 y 198-199.

[76] Carta a Cécile Fournel, 25 abril 1832. Cf. D'ALLEMAGNE, pp. 242 y 252.

[77] Marzo, mayo y diciembre de 1831. D'ALLEMAGNE, pp. 163, 164, 227. Transon, como otros muchos sansimonianos de los primeros años, había de volver a la Iglesia católica.

[78] 20 de febrero de 1831. Igualmente Laurent, en el *Globe* del 4 de abril de 1831: «Esta vida que llena la eternidad y la inmensidad es Dios..., en cuyo seno la materia y el espíritu vienen a confundirse harmoniosamente, para formar la unidad infinita, cuyo reflejo encuentra el hombre en su conciencia. Bajo la ley de este Dios ya no hay antagonismos, ni lucha. ni contradicción; ya no hay reprobación contra la materia ni contra la carne, etc». *Ibid,* p. 165.

[79] *Enfantin, Morale,* en D'ALLEMAGNE, p. 228.

[80] Carta a Duvergier; en ALEM, p. 209.

[81] Cf. D'ALLEMAGNE, pp. 224-225.

humanidad está llamada a hacer hoy», y que hará gracias a una «nueva concepción religiosa»[82]. Y si se contemplan los aspectos sociales del sueño sansimoniano, se encuentra el mismo aristocratismo que en el propio Saint-Simon: no el aristocratismo de la nobleza, sino el de los sabios, los ingenieros, los grandes industriales. Enfantin afirma: «la desigualdad natural de los hombres es la condición indispensable del orden social»[83]. En cuanto al éxito, es de temer que para muchos de ellos no se deba ni nombrar, según constata satíricamente Heine: «Estos apóstoles del antiguo régimen que han soñado la edad de oro para toda la humanidad, se han contentado con propagar la edad de plata, el reino de ese Dios dinero que es el padre y la madre de todos y de todas. Quizá se ha predicado al mismo Dios, diciendo: Todo está en él, nada hay fuera de él y nada hay sin él»[84].

Sin embargo, una vez más, el viejo esquema permanece invariable. No se critica al primer impulso cristiano, al contrario. Cualquiera que sean las interpretaciones que se imaginen o las transformaciones que se le haga sufrir, siempre se pretende serle fiel, prolongándolo, extrayendo el espíritu de su letra. El Evangelio temporal, en su primer texto, ha preparado el Evangelio eterno, cuya fórmula se aporta. Este es la inteligencia por fin obtenida de aquél. Se puede, pues, admitir con Ballanche que «el cristianismo ya lo ha dicho todo»[85]. De hecho los primeros sansimonianos se apoyaron en Ballanche como en uno de sus iniciadores: le consideraron, atrayéndolo hacia ellos, como el san Juan Bautista del cristianismo renovado[86]. Su *Palingenesia social,* amputada de sus fundamentos y de su sustancia cristiana, «muy verosímilmente» —estima J. Buche— está en los orígenes de sus especulaciones sobre la perfectibilidad[87]. Quizá este juicio sea algo excesivo. No obstante, la obra era leída con entusiasmo, en 1829, por Enfantin y sus amigos. Cuando aparecieron los *Prolegómenos,* comunicaron un «soplo religioso» a muchos de los discípulos de Saint-Simon que antes eran materialistas. Escribe Sainte-Beuve: «Testigo del efecto producido por esta lectura sobre algunos de los más vigorosos espíritus de la escuela, puedo afirmar que fue directo y rápido»[88]. Más aún,

[82] *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* 42ᵉ Vol. pp. 281-282.

[83] Citado por J.J. GOBLOT, *op. cit.,* p. 20.

[84] *De l'Allemagne,* prólogo a la edición de 1885 (Ed. Bibliopolis, t. 1, p. 7). Heine hace alusión a una declaración de Enfantin ante sus jueces: «Si Jesús ha sido enviado para enseñar al mundo la sabiduría del Padre, yo he sido enviado por mi Dios, Padre y Madre de todos y de todas, para hacer desear al mundo su ternura de Madre». Cf. ALEM, p. 111-112.

[85] BALLANCHE, *Visión d'Hébal,* 1831, p. 98.

[86] Cf. M. LEROY, *Hist. des idées sociales*..., t. 2, p. 126.

[87] *L'École mystique de Lyon,* 1776-1847; Alcan, 1935, p. 218. Sin duda Comte habrá sacado también provecho de ella: ibid.

[88] Citado por M. FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIX siècle, tradicionalisme et ultramontanisme,* p. 285. Se puede pensar que los sansimonianos, que se apartaron bien pronto de él, volvieron a la fe cristiana, se lo debieron por una parte a

por curiosa que pueda parecer la relación, José de Maistre fue considerado como uno de los inspiradores de la escuela; al menos se ha observado que «el genio conservador» había aportado un diagnóstico análogo sobre la situación de su tiempo y sobre el problema que planteaba a la conciencia religiosa[89].

Pero hubo otra influencia completamente decisiva: la de Lessing. *La educación del género humano* había hinchado de entusiasmo el corazón del joven Eugène Rodrigues. Había traducido el librito y se había inspirado en él, en 1832, para sus *Cartas sobre la religión y la política*[90]. Pronto, tras su muerte prematura, su hermano Olinde publica en dos ocasiones (1831-1832) esa traducción, a continuación de las *Cartas*. Eugène había conocido *La educación* a través de Madame de Staël: nos lo dice en una nota del traductor. Aunque apele a Kant, a Ballanche, a La Mennais..., para establecer que «se reúnan las diversas comuniones cristianas para pedir un nuevo cristianismo», su verdadero breviario es *La educación*. Los alemanes, declara, no han sabido ver en él (el libro) más que «una obra ingeniosa». A Francia le corresponde «apreciar el justo valor de esta obra capital». Por los cuidados conjugados de Eugène Rodrigues y de sus émulos, Francia corrige y completa a Lessing en dos puntos. El sansimonismo se presentará como una rehabilitación, para el pasado, del catolicismo, al que releva; y por otra parte, el sansimonismo no querrá ser solamente un nuevo horizonte de pensamiento, ni siquiera una nueva religión, sino propiamente una nueva Iglesia.

Eugène Rodrigues intenta establecer que los apóstoles de Jesús han cumplido bien su misión y que, a su vez, los Padres de la Iglesia se han mostrado fieles: un Atanasio, un Agustín, luchando contra las herejías, han manifestado la fe en toda su pureza. La institución del papado es también conforme al Evangelio; los latinos han tenido razón contra los griegos; los católicos, contra los protestantes y «el Vaticano», «decrépito como está, se mantendrá hasta que se echen los cimientos de un nuevo Vaticano»[91]. Pero

---

Ballanche. «Ballanche está situado en un nudo de la historia de las almas, como uno de esos obreros secretos que trabajan entre bastidores»: Raymond SCHWAB, *La renaissance orientale.* Payot, 1950, p. 225.

[89] Cf. la noticia histórica, a la cabeza del primer volúmen de las *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, pp. 40-41.

[90] Estas cartas tienen un «acento eclesiástico (Marcel MÉRY, *La critique du christianisme chez Renouvier*, t.1, Vrin, 1952, p. 86). Son de un enorme interés por la mezcla de una extremada ingeniosidad y un candor con el que Eugène desarrolla las paradojas más insostenibles y opera las trasposiciones más contradictorias para presentar la religión sansimoniana como el fruto legítimo y necesario del cristianismo en su era definitiva. Olinde califica de «santo» a su jóven hermano.

[91] Ver especialmente las cartas, 3, 4, 10, 11, 12. Cf. Carta 5: «Sí, nosotros caminamos hacia una grande, hacia una inmensa unidad; la sociedad humana, desde el punto de vista del hombre; *el reino de Dios sobre la tierra*, desde el punto de vista divino; ese reino al que los fieles invocan todos los días con sus plegarias desde hace 1800 años. La porción del pueblo

Eugène nos describe el plan. En la Iglesia sansimoniana, el reino del Espíritu que había anunciado Joaquín de Fiore, está totalmente humanizado, como en Lessing; está socializado más que en Lessing, puesto que está «industrializado». Está además canalizado, de tal suerte que desemboca, por ahora, en requisitorias contra las supervivencias de la antigua Iglesia. En esto, nada de nuevo: semejante oposición, ¿no es un rasgo común, desde hace ya seis siglos, en muchos de los discípulos (digamos, si se quiere, discípulos desviados, falsos discípulos) que se amparan en Joaquín o en muchos de sus herederos insconscientes?

Con la traducción de Lessing acompañando al testamento del conde de Saint-Simon, se produce una amalgama del pensamiento francés del siglo XVIII con un pensamiento indogermánico: uno y otro afectados por las transformaciones debidas a la Revolución Francesa y a los progresos de la era industrial. Entre otras consecuencias, de ahí saldrá una fraseología histórico-teológica que pronto tomará una forma dialéctica y usará, con gusto, un vocabulario todavía cristiano para expresar doctrinas cuyo fondo será designado por los contemporáneos bajo el nombre de «panteísmo». En 1831, Jules Michelet, que había admirado al principio a Saint-Simon, denunciará con clarividencia lo que llamará «esta religión de la Banca»[92] y, en su *Introducción a la historia universal,* declarará que esta religión sansimoniana es un «panteísmo industrial», contrario al genio francés y que desconoce la personalidad humana y el impulso de la libertad moral[93]. En 1840, el abad Henri Maret reserva un sitio para esta religión en su *Ensayo sobre el panteísmo en las sociedades modernas;* le reprocha que enseñe que, a medida que el hombre extiende su poder sobre las cosas, retrocede el mal; que, lo que ha sido «el mal para el hombre, no lo es en sí»; que «desde el punto de vista del infinito, todo es bien, todo es bueno, porque todo es uno»[94]. Una crítica análoga, aunque procedente de otro espíritu, hace Daniel Stern (Madame d'Agoult) al *Nuevo cristianismo* en 1856: comete el error de presentarse como «el cumplimiento de la ley cristiana», mientras que, por su negación del pecado y de la expiación, por su «tentativa de materializar y de inmediatizar, si puede decirse así, el paraíso espiritual y la vida futura del cristiano», no cumple esta ley «mas

---

judío que ha quedado extraña al reino *espiritual* del Mesías se rendirá al ver que llega su reino *temporal* y se cumplirán todas las profecías, porque todas las profecías son verdaderas», p. 42.

[92] *Hist. de France,* ed. de 1869, t. 1, p. XIV.

[93] «El panteísmo, concluía Michelet, se encuentra en Alemania como en su casa; ¡pero aquí...!», p. 471.

[94] P. 63 (Cf. *Exposition de la doctrine saint-simonienne,* 2º año, p. 104). Según M. BÉNICHOU, el término de panteísmo no era muy adecuado, porque el mismo Saint-Simon y muchos de sus discípulos no integraban la divinidad en el universo, sino «más bien en el hombre, según la tradición del siglo XVIII»: *Le temps des prophètes,* p. 281. Lo esencial de estas críticas no estaba menos fundado.

que aboliéndola»[95]; y el autor aplicará este mismo juicio, al que ha podido contribuir su resentimiento contra el cristianismo, a todo el movimiento socialista de la época[96]. Ya Lamennais, que detestaba todas las «sectas» reformistas[97], había escrito en sus *Discusiones críticas:*

> Como el insecto que pone sus huevos en el fruto cuya piel ha perforado, el gusano sansimoniano, intentando penetrar en el interior del cristianismo, ha tomado hipócritamente su nombre y, en apariencia, ha adoptado su dogma, al que envuelve en los comentarios de una filosofía llena de equívocos y de oscuras reticencias. Se ha autodenominado católico porque encontraba en el catolicismo una jerarquía con ayuda de la cual esperaba realizar el sueño insensato y funesto de su doctrina económica, la abolición de la propiedad y consecuentemente de la libertad individual, fundando una sociedad pasivamente sumisa, en lo espiritual y en lo temporal, a un cuerpo sacerdotal investido de un poder absoluto...[98]

Frédéric Ozanam, que conocía bien la Edad Media, había hecho la comparación que se imponía y que nos interesa; el lector podrá con facilidad destacar los matices sugeridos por nuestro estudio, en estas reflexiones de Ozanam: «Las doctrinas de los fraticelos, de Guillermina de Milán, de los Hermanos Espirituales, donde la comunidad absoluta de cuerpos y de bienes, la emancipación religiosa de las mujeres, la predicación de un evangelio eterno... recordarían las tentativas modernas del sansimonismo...»[99]. Esos diversos juicios y otros muchos, habían sido precedidos por la réplica del buen sentido común dirigida un día a Enfantin por Thérèse Nugues, harta de oírle siempre hablar de «reedificar el templo cristiano que se tambalea», de «caminar hacia la nueva Jerusalén» y de anunciar el día próximo «en que Dios va a reinar tanto sobre la tierra como en el cielo»: «Tú hablas como un inspirado; pero no eres un profeta... La perfección con que sueñas hace de ti el don Quijote de la edad de oro»[100].

Debilitada por una serie de deserciones sucesivas —Bazard, luego

[95] *Hist. de la Révolution de 1848*, 1856, p.

[96] Sin embargo, el extraordinario atractivo ejercido por Enfantin le había hecho escribir el 31 de julio de 1897: «Enfantin se ha retirado a las proximidades de Lyon. Yo siento una gran veneración por él, un vivo deseo de conocerle, algo parecido a lo que yo experimentaba por M. de Lamennais». *Mémoires*. ed. de 1927, t. 2, p. 100.

[97] Cf. LE GUILLOU, *op. cit.*, p. 470.

[98] *Discussions critiques et pensées diverses*, en *Oeuvres posthumes*, publicadas por E.D. Forgues, 1856, pp. 169-170. Escribiendo a su sobrino Victor, en 1810, Saint-Simon había invocado con sus deseos «al Innovador... que se esforzará por reconstituir el papado, los cónclaves y los concilios, dándoles una organización proporcionada al estado actual de las luces». *Oeuvres de S.S. et d'Enf.*, t. 1, 1865, p. 39.

[99] *Dante et la philosophie catholique au XIII^e et au XVI^e siècles*. Obras completas 3, t. 6, Lecoffre, 1869, p. 104.

[100] Textos en D'ALLEMAGNE, pp. 73-74.

Rodrigues, más tarde Michel Chevalier abandonaron a Enfantin—, la «Iglesia invisible de los sansimonianos no dejó de penetrar en la sociedad desde los años que siguieron a la muerte de Saint-Simon. Un sagaz observador, Henri Heine, escribirá en 1838: está «en todas partes y en ninguna, como la Iglesia cristiana antes de Constantino»[101].

[101] *Lettres confidentielles au rédacteur de la Revue dramatique de Stuttgart:* ed. de París, 1927, p. 143.

II

La explosión de los años 30

Este es, pues, el nuevo avatar del joaquinismo; ésta, la nueva metamorfosis del Evangelio eterno y del reino del Espíritu. Viene a ser el reino de una superorganización que se dice calcada del antiguo catolicismo. Traducido «al orden social», el misterio cristiano de la Trinidad se convierte en el «dogma trinitario» de la Religión, de la Ciencia y de la Industria, del que la Iglesia sansimoniana quiere sacar su estructura para extenderla a la humanidad entera. «Amor, Inteligencia y Fuerza» son los tres principios superiores de donde todo dimana; «la Religión o la moral, la Teología o la ciencia, el Culto o la industria, son los tres aspectos de la actividad social del porvenir; los sacerdotes, los sabios, los industriales, he aquí la Sociedad»[1].

El antiguo secretario de Saint-Simon, que por necesidad de independencia y por tener conciencia de su propio valor no había tardado en romper con él, iba a mostrarse severo para con la secta sansimoniana. Decía de ella: «tengo el derecho a exigir que se me considere como a quien ha sido siempre extraño a ella»[2]. Sin embargo, desde la adolescencia había unido a un mismo «espíritu revolucionario» la «misma necesidad fundamental de

[1] BAZARD, 9ª sesión de la Sociedad sansimoniana. En D'ALLEMAGNE, PP. 334-337. Sobre el sacerdote sansimoniano: pp. 338 y ss.

[2] Carta a Michel Chevalier, 5.1. 1832. *Corresp. Générale,* t. I, Mouton, París-La Haya, 1973, p. 230.

una regeneración universal, a la vez política y filosófica»[3]. Acentuando una tendencia inherente al sansimonismo, que alababa de buen grado «la última época orgánica, la que comprende la Edad Media»[4], se guardará muy mucho de argüir desde el Evangelio contra la Iglesia. En su *Curso de Filosofía Positiva,* Augusto Comte denuncia, por el contrario, «la crítica irracional, primero de los protestantes y luego de los deístas, que se obstinan de una manera pueril en llevar siempre, exclusivamente, el tipo de la organización cristiana a los tiempos de su primitivo esbozo, como si las instituciones humanas debieran permanecer siempre en estado fetal». Deben ser juzgadas «según su plena madurez, aunque su primitivo arranque deba contener constantemente el gérmen, más o menos sensible, de todos los desarrollos posteriores, como lo han demostrado claramente los filósofos católicos». Se puede ver ahí una alusión especial a José de Maistre. Y así Comte terminará por hacer la apología más decidida de la «organización católica», liberada «de las formas demasiado imperfectas, propias de su primera infancia»[5]. No será más blando para con el protestantismo de lo que fuera Eugène Rodrigues, quien lo juzgaba «estacionario y retrógrado»[6]. Pero su apoteosis de la Iglesia medieval no se producirá sin descrédito de su savia cristiana. Ya se sabe.

Por otra parte, Comte afirmaba en 1832 que su ruptura con Saint-Simon había estado «motivada en parte por la tendencia», que comenzaba a «ver nacer en él, hacia la reconstrucción de una teoría religiosa»: ¿cómo habría «podido él tener parte en la fabricación de una nueva religión, y sobre todo, de una miserable parodia del catolicismo?»[7]. Retrospectivamente, la frase no carece de ironía, porque se conoce bastante bien la continuación de la historia (ciertamente la religión comtiana intentará ser más libre de todo teologismo). No obstante, el conservadurismo en el que terminará Comte por su teoría del progreso y las formas en las que encerrará a su religión «de la humanidad», le alejarán cada vez más de todo profetismo análogo al del viejo abad de Fiore[8]. Y sin embargo, por una curiosa

[3] Prefacio a uno de sus cursos, citado por Paulo E. de Borredo Carneiro, introd. a la *Corr. gén.*, t. I, p. XVIII.

[4] BAZARD. *Loc. cit.*, p. 332.

[5] *Cours de philosophie positive,* 54ª lección. Ed. Schleicher, t. 5, 1908, p. 183.

[6] *Lettres sur la religion y la politique,* 12ª carta: «Triste extremo a que se ha reducido el protestantismo, el no admitir más que *la letra* del Evangelio. La letra le matará... El fervor que consume a los protestantes, al no estar dirigido, no es más que un fuego que les consume sin provecho», pp. 95-98.

[7] Carta a Armand Marrast, 7.1. 1832. *Corresp. gén.*, t. 1, pp. 231-233. Ya el 11.12.1829 a d'Eichtal; *ibid.*, p. 212: «El retorno a la teología por parte de las gentes que se habían salido de ella totalmente es hoy, para mí, un signo irrecusable de mediocridad intelectual y quizá incluso de falta de verdadera energía moral».

[8] Sobre este aspecto del pensamiento comtiano, ver nuestro *Drame de l'humanisme athée.* Ed. Spes, nueva ed. 1950, 2ª parte. Sobre la idea de progreso en el positivismo: H. GOUHIER, *op. cit.*, t. 2, pp. 48-53.

inversión de las situaciones, mientras que para sus primeros apóstoles la religión sansimoniana acabará bien pronto por no ser más «que el prefacio memorable y sagrado de sus empresas técnicas e industriales»[9], prefacio rápidamente olvidado por los continuadores de tales empresas, el positivismo comtiano, por el contrario, se expandirá o se prolongará, por una mutación juzgada necesaria, en un culto sagrado que, recibido de su fundador, agrupará largo tiempo a numerosos fieles. Muy recientemente aún, un discípulo entusiasta de Comte no encontrará más que un solo reproche que hacer al maestro «superado por su pensamiento»: el no haberse dado cuenta de que su Religión de la Humanidad existía, de hecho, desde «hace dos mil años» y de que «él solamente añadía una página al Evangelio eterno»: en efecto, ¿acaso no realiza la Iglesia positivista «la tendencia auténticamente "católica" hacia una religión universal?» Y en consecuencia, ¿acaso encuentra ella «menos hostilidad por parte del templo, de la sinagoga o de la logia que por parte de las sacristías», donde reina un clero retrógrado? Y, ¿no es evidente que en la Religión de la Humanidad revive, o más bien vive eternamente, todo lo que fue adquirido definitivamente con la instauración católica?[10].

Maistre, Ballanche, Fourier, Saint-Simon, el mismo Comte... eran en Francia voces anunciadoras. Decía Ballanche: «La época en que vivimos es una edad de crisis para la humanidad, una era nueva del espíritu humano»[11]. «Una era nueva se prepara; el mundo está de parto y todos los espíritus están atentos»[12]. Bajo la Restauración estas voces eran ya numerosas y se mezclaban con las que venían de más allá del Rin. Se podía leer en *Le Globe,* convertido en el órgano de expresión de los sansimonianos, el 3 de marzo de 1831: «No han faltado los profetas para el acontecimiento que se prepara: Kant, Lessing, Hegel, Goethe, de Maistre, Lamennais, Chateaubriand, Ballanche... han anunciado como próxima una nueva era religiosa»[13]. Pero sólo en los años 30, a continuación de las «tres gloriosas», se produjo la eclosión, o por lo menos la explosión de un profetismo metafísico-social, cristiano, paracristiano, postcristiano o incluso anticristiano. Se acaba de ver un caso mayor en el sansimonismo.

Esta explosión coincide, curiosamente, a primera vista, con el advenimiento del «rey burgués». Parece suscitada para contrarrestar al

---

[9] BÉNICHOU, *op. cit.,* p. 278. Cf. Henri HEINE, *De l'Allemagne*[2], 1855, a propósito de la carrera de Enfantin: «Se camina aprisa con el ferrocarril».

[10] Pierre ARNAUD, *Comte revient.* Casa de Augusto Comte, julio de 1978. Pide que se reedite a Comte lo más pronto posible: «El diluvio» que nos amenaza «sería capaz de refluir, asustado». Con Comte ha llegado a madurez «l'Humanité-Esprit», que no ha tenido necesidad de ningún sello «pontifical» para «autentificarlo».

[11] *Le vieillard et le jeume homme.* Oeuvres, 1830, t. 2, p. 399.

[12] Id., *Prolégomènes,* 1827, t. 3, p. 26.

[13] Citado por D'Allemagne, p. 194.

espíritu del «justo medio» que caracteriza aparentemente al reinado de Luis Felipe; en el «movimiento» tanto como en la «resistencia». Doce años más tarde Tocqueville escribirá: «En la mayor parte de los hombres de mi edad no hay más que el deseo de hacer pequeñas cosas fácil y apaciblemente» [14].

El joven Renan escribirá a su hermana Enriqueta que el *régimen* de julio era el modelo de esos «regímenes tranquilos, regulares, que dan seguridad y atraen a los espíritus hacia los pequeños cuidados y los pequeños intereses» [15]. ¿Acaso no eran aquellos años 30 la época en que se instalan los «doctrinarios», en que triunfa el claro y buen sentido de M. Thiers, en que se despachan a su gusto los Joseph Prudhomme y los M. Homais, la época de los notarios y de los agentes de bolsa que pueblan las comedias de Scribe [16], la época en que comienzan a formarse Bouvard y Pécuchet? [17] Pero cada generación tiene sus contrastes y sus matices. Por una parte encontramos a Guizot, que no era precisamente un tonto; en 1833 exclamaba: «Han muerto los motines, los clubs han muerto; la propaganda revolucionaria está muerta también, como ha muerto el espíritu revolucionario, aquel ciego espíritu de guerra que parecía haberse apoderado por momentos de toda la nación» [18]. Por otra parte, Proudhon podrá decir que la de Luis Felipe fue una de esas épocas «en que se ve a las naciones... vagar al azar en el laberinto de sus utopías» [19]; «conocíamos, dirá, a un Cristo tal que no le faltaba más que una ocasión para llegar a ser un estafador, un loco o un Dios». Cuesta trabajo hoy imaginarse la tremenda sacudida que habían producido al principio las tres jornadas en que se expulsó a los Borbones. A muchos les parecieron la aurora de un mundo completamente nuevo, de un universo regenerado [20]. «Los grandes días», dirá aún Buchez en 1857 [21]. Aún «con ojos prevenidos, me era imposible no

[14] Carta a Gobineau, 8.8. 1843. *Correspondance entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau.* Plon, 1909, p. 3. Confesará en sus *Recuerdos:* «La pacificación y el aplastamiento universal, que siguieron a la revolución de julio, me habían hecho creer, durante largo tiempo, que yo estaba destinado a pasar mi vida sosegada y tranquila».

[15] Carta del 27.1.1849. *Nouvelles lettres intimes,* p. 288.

[16] Cf. G. GUSDORF. *Naissance de la consciencie romantique au siècle des lumières.* Payot, 1976, p. 25.

[17] El núcleo inicial de la obra estaba en formación desde 1837: Gilbert SIGAUX, en Cl. PICHOIS, *Le romantisme,* t. 2, 1979, pp. 465-467.

[18] Cf. P.B. HIGONNET, *La composition de la Chambre des députés* de 1827 a 1831; Revue hist., t. 239, 1968, pp. 371. Citado por Paul CHRISTOPHE, *Les choix du clergé dans les révolutions,* t.2, 1976, p. 115.

[19] *Les confessions d'un révolutionnaire.* Obras completas, t. 7, ed. Daniel Halévy. Rivière, 1929, p. 97.

[20] PRÉVOST-PARADOL escribirá en *La France Nouvelle* que, en 1830, se había operado «en el estado moral y social de Francia una especie de cambio súbito, análogo a esa variaciones bruscas de la temperatura que produce la puesta del sol bajo el cielo del Sur...». Citado por Paul THUREAU-DANGIN, *Histoire de la Monarchie de juillet,* t. 1, 1888, p. 394.

[21] Noticia sobre Feugueray, en H.R. FEUGUERAY, *Essai sur les doctrines politiques de St. Thomas d'Aquin,* p. v.

reconocer en ellos una poesía embriagadora», dirá el «cura de aldea» a quien Esquiros hace contar sus recuerdos de seminarista. Se creía vivir una «palingenesia»[22]. En el post-scriptum que pone Ballanche a su *Orfeo,* el 31 de diciembre de 1830, escribe: «Se ha cumplido un gran hecho social, hemos envejecido todo un ciclo palingenésico»[23]. Y Frédéric Ozanam, en una carta dirigida desde Lyon a sus amigos Fortoul y Huchard, el 15 de enero de 1831: «Yo siento que cae el pasado, que las bases del viejo edificio están desquiciadas y que una terrible sacudida ha cambiado la faz de la tierra. Pero, ¿qué debe surgir de estas ruinas? ¿Veremos *novos caelos et novam terram?* He aquí la gran cuestión...»[24] Tanto más fuerte fue la decepción que trajo enseguida la «república real»; y tanto más intensa y prolongada fue no sólo la agitación política y social, sino la aparición de una serie de milenarismos diversos, a los que Joaquín de Fiore, o al menos el esquema ideológico derivado de él, no siempre fue extraño.

En 1834, un observador extranjero señala que por todas partes, en Francia, «se advierte una tendencia general hacia la era nueva, en que habrá harmonía y unidad»[25]. El romanticismo social se convirtió en «una larga alucinación»[26]. Gérard de Nerval dirá: «fue una mezcla... de utopías brillantes, de aspiraciones filosóficas o religiosas, de entusiasmos vagos, mezclados con ciertos instintos de renacimiento»[27]; y en un pequeño escrito satírico, redactado con un grupo de amigos, comparando la época con la de Apuleyo, tal como la describía *El asno de oro:* «Había entonces, como ahora, sectas de todas las clases; cada uno tenía en un rincón de su cerebro una receta para salvar al mundo. Pero el tiempo ha barrido todas esas teorías excéntricas y él se llevará a los innovadores de hoy, como hizo con los precedentes. El mundo gira en un círculo eterno»[28]. Pero esto era aventurarse demasiado lejos en una profecía contraria... En un tono menos jocoso, pero con palabras no menos sarcásticas, Michelet denuncia hacia 1832 «la orgía romántica»; un poco más tarde describe «la fiebre de reorganización social y religiosa que animaba a los espíritus al día siguiente de la Revolución del 1830»; hablará de «un volcán de libros», de «una erupción de utopías, de novelas socialistas»[29]; y, para explicar las

[22] Alphonse ESQUIROS, *De la vie future au point de vue socialiste,* 1850, p. 17.

[23] *Oeuvres;* ed. de 1834, t. 6, p. 356. Citado por BENICHOU, p. 96.

[24] *Lettres de Frédéric Ozanam,* t. 1. ed. Celier-Durosolle-Didier Ozanam, Boud et Gay, 1860, pp. 33-34.

[25] H.B. LYTTON, *La France sociale, politique et littéraire,* 1834, t. 2, p. 205-G. Paul Delasalde, antiguo alumno de Michelet en Santa Bárbara, le escribía: «Hace falta una palingenesia de donde brotarán la unidad y la harmonía nuevas». Cf. G. MONOD, *La vie et la pensée de Jules Michelet.* t. 1, Champion, 1923, p. 212.

[26] M. LEROY, *Hist. des idées sociales en France,* t. 3, Gallimard; 1954, p. 8.

[27] *Sylvie,* ch. 1. Oeuvres, Gallimard (Pléiade), p. 262.

[28] *L'âne d'or de Peregrinus,* 1842. Con Nerval, los autores serían Texier, quizá Arsène Houssaye y Méry. Cf. BRIAN JUDEN, *op. cit.,* p. 555.

[29] *Nos Fils.* Citado por LEROY, *op. cit.,* t. 2, p. 396.

condiciones en las que había publicado en 1831 su *Introducción a la historia universal,* escribirá en el ocaso de su vida: «Los tiempos estaban muy turbados. Mi camino bordeaba dos torrentes que se hubiera podido esperar que lo arrasaran todo...; uno era el oleaje romántico...; el otro, el movimiento de las escuelas utopistas, que buscaban el fondo mismo, querían renovar la Fe y la Sociedad». «Yo las vi desde fuera, como espectador, y las observé desde el ribazo»[30]. Olvida añadir que no tardaría mucho en entrar también él en el torbellino, en arrojarse a las olas, como veremos más adelante. En 1843, Laprade esboza un análisis «de las cincuenta sectas que poseen en exclusiva la religión del porvenir»[31]. Louis de Carné escribe en la *Revue des deux mondes* que «los panfletos más subversivos de la época revolucionaria quizá ganan en cinismo, pero están muy lejos de igualar en fiebre reformadora a las producciones que hoy presenta la escuela vanguardista como la expresión refleja de su fe y de sus esperanzas»[32]. Wronski se ensañará con la «banda mística» que quiere «arrojar a la humanidad en el abismo»[33]. Un historiador reciente describe bien el común denominador que impone una cierta unidad en esta pléyade eruptiva y por eso la ofrece a nuestra atención:

> La tentación de optimismo superficial que sin cesar solicita a la humanidad, toma (entonces) una apariencia metafísica, bajo la forma de una fe en la divinidad de la historia... En la cancelación del viejo mundo... el más allá aparece frecuentemente como un horizonte... ya no trascendente, (pero) cuya lejanía ofrece una posibilidad de felicidad total.[34].

Desde el mes de agosto de 1830, en el *Globe,* Pierre Leroux habla como inspirado: «Comienza una era nueva... Todo está acabado y todo empieza... Los admirables días (de julio son) un acontecimiento revelador... La sociedad se encuentra al borde de un nuevo mundo. Las filosofías y las religiones se derrumban a la vez... Los viejos códigos provocan el desprecio, lo mismo que las viejas teologías y nadie tiene la llave del nuevo edificio que debe levantarse...»[35]. El prudente Sainte-Beuve también es alcanzado

[30] Escrito en 1869. Recuerda «la esperanza infinita de julio», señala que «*su* pequeño libro de julio», escrito «sobre los adoquines ardientes» concibió «la Historia universal como combate de la libertad, su victoria incesante sobre el mundo fatal, breve como un Julio eterno». *Oeuvres completes,* ed. Paul Viallaneix, t. 4, Flammarion, 1974, pp. 15 y 39-40.

[31] En la *Revue indépendante.* Cf. HUNT, *op. cit.,* p. 182.

[32] *Publications démocratiques et communistes.* Revue..., 1841, 3, p. 396.

[33] Cf. León CELLIER, *Fabre d'Olivet, contribution à l'étude des aspects religieux du romantisme.* Nizet, 1953, pp. 332-333 y 363-364.

[34] Paul ZUMTHOR, *Le tourment romantique,* en *Satan,* Estudios carmelitanos, 1948, pp. 548 y 549.

[35] *Le Globe,* 1, 15 y 23 de agosto. El artículo del 15 es ciertamente de Leroux; los otros, muy probablemente. Cf. J.J. GOBLOT, *op. cit.,* pp. 16-19 y 28. Sin embargo, desde septiembre, un artículo de *Le Globe* denuncia a los «nuevos barrigudos»: *ibid.,* p. 23.

por la ola de entusiasmo visionario: saluda a «los destinos casi infinitos de la humanidad regenerada»[36]. Después de haber celebrado en octubre de 1831, en su prefacio a *Marion de Lorme,* la «admirable, embriagadora revolución de julio», esta «revolución social», Víctor Hugo señala en noviembre, en su prefacio a las *Hojas de otoño,* «fuera y dentro, las creencias en lucha, las conciencias trabajando, nuevas religiones —¡cosa seria!— que farfullan fórmulas, malas por un lado y buenas por otro; las viejas religiones que cambian de piel; las teorías, las imaginaciones y los sistemas en lucha, por todas partes, con la Verdad; la cuestión del porvenir, explorada ya y sondeada, como la del pasado»; es un «concilio tumultuoso de todas las ideas, de todas las creencias, de todos los errores... ocupados en redactar y en debatir, en pública discusión, la fórmula de la humanidad»... En 1832, en el último número del *Globe,* Charles Duveyrier saluda al prestigioso Enfantin: «Filósofos, sabios, sacerdotes... que enseñáis a deletrear la escritura de vuestro Evangelio nuevo»; así se prepara la implantación del «reino del Padre»[37]. Son los días en que Béranger, abandonando su «Dios de las buenas gentes», canta la entrada del mundo en la «cuarta edad, la de la Humanidad», gracias a la palabra divina de los nuevos profetas que llevan a su término la obra de Cristóbal Colón y la de Jesús; y magnifica a Satán, el arcángel rebelde, salvado por el amor y las lágrimas de María, que es su hija sin saberlo...[38]. Lamennais, que pronto frecuentará a Béranger, es más severo: condena en 1833 «esas producciones repelentes, penosos sueños de una sociedad enferma, (que) manifiestan el desorden de los espíritus al mismo tiempo que el sufrimiento de las almas, para las que todo es bueno con tal de que ellas escapen a lo que es»[39]. Sin embargo, él mismo acababa de escribir entonces en las *Palabras de un creyente,* que se publicarán al año siguiente (II, 8): «Algo que desconocemos está removiéndose en el mundo; ahí hay un trabajo de Dios... Todo se estremece, toda cambia, todo toma un nuevo aspecto». Daniel Stern nos cuenta en sus *Memorias* que «alrededor de la comunión cristiana se formaban comuniones adversas en que se anunciaba el fin de los dogmas, la nueva revelación, la salvación desde aquí abajo». «En esas asambleas de hombres jóvenes y osados, todas las sentencias, todas las iniquidades de la ley y de la opinión estaban abolidas...»[40]. Vigny, desdeñoso, evocará en su Diario las «bufonerías pueriles» en las que se precipitaba entonces Francia, en reacción contra las doctrinas teocráticas del primer Lamennais.[41] Sainte-

---

[36] *Le Globe,* 11, oct. 1830; reproducido en el t. 1 de los *Nouveaux Lundis.* Cf. HUNT, pp. 43-44.

[37] Citado por HUNT, *op. cit.* p. 77.

[38] Cf. BÉNICHOU, *op. cit.,* pp. 390-393. Volveremos a encontrar este tema.

[39] A la Condesa de Senfft, 25.1.1833. Corresp. gen., t. 5, p. 296.

[40] *Mémoires,* t. 2, 1833-1854. Ed. de 1927, p. 4.

[41] *Journal.* 1845. G. BONNEFOY, *La pensée relig. d'Alfred de Vigny,* p. 146.

Beuve, medio curado de su fiebre, escribe en 1834, como buen observador: «¡Síntoma notable! Todos los verdaderos corazones de poeta, todos los espíritus rápidos y de alto vuelo, de cualquier parte del horizonte que ellos lleguen, se encuentran en un pensamiento profético y muestran, a los ojos de todos, la inevitable cercanía de las riberas»[42]. Al siguiente año, otro crítico nada despreciable, Gustave Planche, habla, a propósito de los *Cantos del crepúsculo*, de una «mezcla, a menudo chocante, de reminiscencias monárquicas, de fraseología cristiana y de aspiraciones sansimonianas»[43]. Aún en 1835, la misma observación de una dulce ironía, como en Nerval, bajo la pluma de Charles Nodier:

> Gracias al cielo, sólo nos falta una religión nueva para recorrer, en este siglo de las luces, la larga serie de las aberraciones del espíritu; y para componer un centenar de ellas por semana, no hay más que leer y escoger entre el repertorio inagotable de los libros sagrados de todos los pueblos, los relatos de los viajeros y los sueños escritos o tradicionales de esos innumerables heresiarcas de la Edad Media que son, hablando con propiedad, los sofistas del cristianismo. Es una ocupación muy inocente y que incluso tiene su lado divertido en la época eminentemente religiosa a que —¡oh, maravilla!— hemos llegado. Por otra parte, si es posible algo nuevo, hay que buscarlo en el absurdo. La verdad es limitada, el absurdo, no[44].

En efecto, todas las locuras atraían clientes, o más bien fieles; todas, hasta la «religión frenológica». El secretario de la «Sociedad frenológica» de París (¡presidida por Broussais!), Auguste Luchet, proclama hacia 1835 que «la humanidad será salvada de la desesperación, reconfortada y regenerada» por la frenología; y depositará coronas «a los pies de las estatuas de Gall y de Spürzhem»[45]. En la conmoción de «las Tres Gloriosas», el abad Chatel, después de haber lanzado un manifiesto contra el despotismo episcopal, funda en enero de 1831 la «Iglesia católica francesa», rechaza al papado, fundándose enteramente en L'Avenir, con la indignación de los mennaisianos; pretende haber recibido el episcopado de un anciano obispo constitucional, Brueys-Palaprat, que se hacía llamar gran maestre de la orden de los Templarios y Patriarca de la Iglesia según San Juan[46]. Otro ejemplo de religión nueva es el Evadismo, culto de la divinidad Mapah, hermafrodita. Su fundador, Ganneau, expone con toda seriedad que «la

---

[42] *Portraits contemporains*, t. 1; nueva ed, 1869, p. 247.

[43] Revue de deux mondes, 1° de nov. 1835.

[44] *De la perfectibilité de l'homme.* Oeuvres, t. 5. Rèveries; Bruselas, 1835, p. 235. Ozanam ya protestaba contra la ironía pesimista de Nodier en la carta citada más arriba, del 15.1.31.

[45] Cf. G. BONNEFOY, *loc. cit.*

[46] V. *infr.*, cap. XV, I. Sobre los avatares de Châtel: J. MORIENVAL, *Châtel*, en Catholicisme, t. 2, pp. 2339-40. «Brueys» parece erróneo: V. P. 287.

Santa Virgen María del Cielo y la Santa Virgen Libertad de la Tierra son la gran Madre, el Gran París, la Eva genesíaca». Para los adeptos de Mapah, «el 14 de julio es Navidad, el 18 de junio, fecha del Gólgota-Waterloo, es el Viernes Santo y las Tres Gloriosas son Pascua o, por lo menos, un preludio de la Pascua de la fraternidad y de la unidad universales»[47]. Caillaux, discípulo y adjunto de Ganneau, publica en 1840 *El Arca de la Nueva Alianza,* anunciando que está próximo el reino de Eva-Adán; será el tiempo del pan más blanco que la nieve, de la paz eterna, de la vuelta definitiva a la primitiva unidad, etc.[48]. En 1843, tratando del *movimiento católico* en la Revista de los dos mundos, Charles Lavandre constata que «la polémica religiosa está impregnada de todas las pasiones del momento»; así se ven «en cada parroquia, alrededor de la Iglesia ortodoxa, veinte sucursales cismáticas que han acogido, a título de colaterales, a todos los mesías sin culto del Olimpo de Ménilmontant, los suscriptores dispersos de la Iglesia francesa, los extáticos hijos de la «nueva Jerusalén». Es una mescolanza general, donde cada uno viene, no a predicar el reino de Dios, sino el reino de su idea y de su orgullo», etc[49]. El director de la Revista de París recibe un día una carta de Thoré: «Tengo un artículo soberbio sobre Dios...: el Dios múltiple y material de la antigüedad, Dios uno y espiritual de la Edad Media, Dios todo en el porvenir...»[50].

Del seno de esta feria de las nuevas recetas o de esta esperanza febril y difusa de una revelación, emergían algunas teorías que iban a constituir lo que se ha llamado «las ideas de 1848». Daniel Halévy ha demostrado de forma fehaciente que tales ideas «fueron concebidas en 1830, 31 y 32»[51]. Proudhon, con cierta ferocidad, ha levantado su partida de defunción, fechándola en 1849. Pero habrá bastantes resurgencias. También se ha podido señalar, para esta época de los años 30, «la utilización hecha por tantas comunidades» espirituales, que se inspiraban en estas ideas, «de la predicación de Joaquín de Fiore sobre las tres edades de la humanidad: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, cuyo advenimiento debería estar acompañado de grandes trastornos sociales»[52].

Es la época de la segunda generación fourierista, cuyo máximo representante es Víctor Considérant. Este se presenta como el intérprete fiel y autorizado del revelador: «Soy para Fourier lo que Mahoma es para Dios, lo que San Pedro es para Jesucristo»[53]. En 1830 Considérant tenía veintidós años. Como su maestro, no estaba dispuesto a hacer triunfar su

---

[47] BÉNICHOU, *op. cit.*, p. 432.
[48] Fr. P. BOWMAN, *Le Christ romantique,* DROZ, 1973, pp. 182-186.
[49] Año 1843, t. 4, p. 676.
[50] Cf. M.L. PAILLERON, *George Sand,* t. 2, Grasset, 1942, p. 45.
[51] *Jules Michelet,* Hachette, 1928, p. 48.
[52] Claude MASSÉ, en *Hist. gén. du socialisme,* dir. Jacques DROZ, PUF, t. 1, 1972, p. 85.
[53] Sobre su puesto entre los Fourieristas, PETITFILS, pp. 122-128.

utopía mediante «trastornos revolucionarios», mediante «el tumulto y la violencia», de lo que más bien tenía miedo[54]. Rechazaba «la explotación del Evangelio de Jesús como si fuera un arsenal de revolución»; se indignaba cuando veía en su entorno sacar de él pretexto para «activar la lucha de clases y de intereses»[55]. Y decía: «Si la evolución socialista se convirtiera en revolución, el socialismo habría retardado su avance con todos los desastres con que quedaría marcada su llegada». Es significativa su tenaz oposición a Lamennais:

> Hasta un sacerdote, poderoso por su palabra, pero de una inteligencia débil, vacilante, descarriada y febril, ha lanzado sobre el mundo asombrado el nombre de aquel que ha sido la más perfecta expresión, la más pura emanación del amor, como una terrible señal de turbación, de venganza y de exterminio... El Angel del progreso social (se ha transformado) en Demonio de ruinas. Aquel que habría podido ser el negociador de la paz... no ha sido para la Iglesia más que un sujeto de escándalo y de espanto, un sujeto de reacción retrógrada para los Poderes constituidos, de turbación para la Sociedad y de compasión para la Filosofía. Porque los representantes avanzados de la filosofía le han rechazado con desdén cuando le han visto intentar, en su delirio, volver a encender con el Evangelio el fuego que se extingue sobre las ascuas del pasado»[56].

La primera gran obra de Considérant, *Destino social,* apareció en cuatro volúmenes entre 1835-1844. Sus comedidas proposiciones son reproducidas aún en 1849 en *Sobre el verdadero sentido de la redención.* Lo mismo que Fourier, que se había dirigido a todos los gobiernos sucesivos, *Destino social* se abría con una larga dedicatoria «Al Rey». Luis Felipe era invitado a tomar la iniciativa de una «transformación radical y completa» de la sociedad. Así surgirá, en la paz, un mundo «unitariamente organizado» de donde habrán quedado extirpados todos los gérmenes del mal; en el que reinará un orden comparable «al que reina en el sistema sideral». Este reino, que se aproxima, es el que anunciaba Jesús (porque el cristianismo es

[54] *Destinée sociale*[2], t. 2, p. LXXXII, etc. cf. G.M. BRAVO, *Les socialistes avant Marx,* 1, Maspero, 1970, p. 201.

[55] *Du sens vrai de la doctrine de la rédemption,* 1849, p. 80.

[56] D.S[2]., t. 2, pp. LXXIX a LXXXI. *Du sens vrai...,* pp. 80-83. *Ibid:* «Cuál no hubiera sido vuestra gloria, ...si hubiéseis sabido sacrificar el ruido... de una revuelta estéril... a la fecundación del espíritu que germinaba entre las filas de la Iglesia, etc». Y sobre el equipo de *l'Avenir:* «Muchos de esos hombres, a los que el espíritu del Porvenir impresionaba y caldeaba, y cuya infuencia hubiera podido anudar regularmente el Porvenir al Pasado, se han replegado con espanto sobre el Pasado, ante el aspecto de esa manifestación furibunda y sangrante. Les ha parecido que si el Levita, convertido al progreso, se hubiese arrastrado a sí mismo para sacrificar al Dios violento de las revoluciones... sería necesario que esa palabra de «progreso» no significase más que una tentación funesta y que no escondiese otra cosa sino la revuelta, el vértigo y la destrucción».

la gran religión de la humanidad, la única, la universal, la última); pero «los hombres que vinieron detrás de El no comprendieron en toda su pureza la palabra y el pensamiento del Maestro». No hay que censurarlos; estaban todavía demasiado mediatizados por las oscuras concepciones de su época. El propio Jesús «sabía que su reino» no era todavía de este mundo y que «su hora aún no había llegado»[57]. Solamente más tarde, más allá de un dualismo que había opuesto durante largo tiempo lo espiritual a lo temporal y que se traduciría —para lo espiritual— por la institución de una Iglesia y por el dominio de sus dogmas, podría realizarse la pura religión «de la esperanza y del amor, de la bendición, de la harmonía y de la felicidad de los Seres»; una religión que ya no conocería, por fuera, la oposición de Iglesia y Estado; ni por dentro, la oposición de la naturaleza humana y de la Ley. Religión de la unidad, Religión, por fin, conforme al «Genio de la Humanidad»[58].

Ha llegado la hora de este «cumplimiento». Se desvela el sentido pleno y verdadero del Evangelio; se desvela el «amor» que él anunciaba. «Brillando con un resplandor cada vez más vivo en el seno de la conciencia humana», el principio aportado por Jesús rechaza al fin todos los «falsos dogmas», todo ese «cortejo heterogéneo de metafísica platónica, de cosmogonías egipcias y orientales de las que estaban imbuídos los Padres y los Doctores». Toda esta «mística», sustituída desde su origen por el «buen sentido» de Jesús, se desvanece. «Reunida bajo la bandera de una sola y poderosa autoridad, la Humanidad está dispuesta para «marchar directamente, en apretadas filas, a la conquista de su destino terrestre»[59].

A decir verdad, Considérant preconiza una vuelta al Antiguo Testamento más que un más allá de la lucha evangélica, bien o mal entendida. Como los sansimonianos, condena la vieja separación entre lo espiritual y lo temporal: esa separación tuvo como consecuencia fatal que «el mundo que quedaba fuera de la Ley de Dios y fuera de la Iglesia de Dios, debía ser considerado —y lo fue, en efecto— como el dominio de Satán». Ahora bien, eso «no estaba en la doctrina de Moisés», que establecía la «unidad de la ley social y de la ley religiosa»[60]. Pero poco importa esta contradicción de nuestro autor, como la pobre teología que es su presupuesto. Retengamos la doble astucia (que no excluye la sinceridad) de su dedicatoria al rey-

[57] Ese texto de Jn 18,36, tomado a contrasentido, alucina las imaginaciones a todo lo largo del siglo.

[58] *Du sens vrai...*, pp. 53, 57, etc.

[59] *Destinée sociale*, t. 1, 1837, pp. 28-29, etc.; t. 2, pp. LII-LIII, LXXII, etc. Se comparará con la actitud de Proudhon, natural del Franco-Condado como Considérant, que escribía a Bergman, el 3 de febrero de 1842, después del juicio pronunciado a su favor por la corte de Besançon: «(Se ha reconocido) que soy hombre de meditación, no de revolución: economista, no anarquista; que yo quiero, siguiendo la expresión del presidente, convertir al gobierno y a los propietarios...»

[60] *Destinée sociale*, t. 2, pp. XLIV-VI; tomado de nuevo en *Du sens vrai...*, p.42.

burgués y de su vocabulario cristiano, puesto al servicio de un ideal no sólo enteramente terrenal, sino hasta carnal. La renuncia evangélica da paso, como en Fourier, a las «transformaciones atrayentes» y la redención consiste, como en Enfantin, en la rehabilitación de la carne[61]. «Los Fariseos y los Príncipes de los sacerdotes cocean en vano. El espíritu deshace la letra y se lleva por delante las pesadas fórmulas bajo las que ellos le han tenido tanto tiempo cautivo». Si Voltaire y sus émulos «han rechazado la religión, la humareda y el desorden del combate explican este error. Pero derribando la bastilla teocrática en que se ahogaba el cristianismo, han puesto en libertad al espíritu divino»[62].

Así nuestro siglo ve al fin sin equívocos «dónde están los verdaderos cristianos y dónde los heréticos, los traidores al Evangelio». Comprende que el verdadero cristianismo no es un dogma impuesto, sino una «ciencia». El genio de Fourier ha demostrado «su carácter absoluto», su «certeza matemática». Esto es lo que hace de él «la belleza suprema» y nos permite prever para un próximo porvenir una sociedad que vivirá en «el orden afectivo más perfecto *por* la libertad más completa»[63].

Chateaubriand es un testigo privilegiado de la «agitación profética»[64] de los años 30. Y no sólo como observador, pues participó directamente en ella. En un estilo siempre noble, se adhirió al movimiento de su siglo, a sus oscilaciones y a algunas de sus ilusiones. Como tantos de sus contemporáneos, también él especuló sobre las tres edades; pero para fijarse finalmente sobre una esperanza que quizá no es del todo quimérica.

Ni el pesimismo de René, ni el realismo adquirido por una larga experiencia de los hombres le definen con exactitud. Se sabe que en 1797, en su *Ensayo sobre las revoluciones antiguas y modernas,* «se preguntaba con el tono de objetividad que impone la evidencia»[65]: «¿Cuál será la religión que reemplace al cristianismo?» Porque «el cristianismo se deteriora cada día más»; en Francia «se ha desvanecido con la monarquía, en el torbellino de la revolución»[66]. Se conoce también su conversión repentina y sus consecuencias. *El genio del cristianismo* hacía admirar en la

---

[61] *Du sens vrai,* pp. 6,67,87. *Destinée,* t. 2, p. LVII, etc. *Le socialisme devant le vieux monde ou le Vivant devant les morts,* 1848, p. 74; esta última obra es sobre todo una crónica, con retratos y sátiras; al contrario que *Destinée,* es muy divertida. —Cf. ENFANTIN, *Morale,* p. 85; en D'Allemagne, p. 228: cf. 224-225.

[62] *Le socialisme...,* p. 115. Considérant modificará sus posiciones: véase más abajo, capítulo XII, p...

[63] *Le socialisme...,pp. 116 y 212. Destinée,* t. 2, p. LXXXVI. *Du sens vrai,* pp. 7, 14, 26, 84. Poco benevolente, TOCQUEVILLE estimará que Considérant «habría merecido ser llevado a una casa de locos, si hubiera sido sincero...» *Souvenirs.* Gallimard, 1964, p. 180.

[64] CHATEAUBRIAND, Revue de deux mondes, 1834 (*Mémoires d'outretombe,* conclusión de 1841. Ed. de la Pléyade, t. 2, p. 916)

[65] Cf. AYRAULT, *La genèse du romantisme allemand,* t. 3, p. 439.

[66] *Essai,* cap. 51.

religión reencontrada el desarrollo de un mundo puramente estático» en el que «no cabe la idea de progreso»[67]. A este respecto, él pensaba aún poco o más o menos como en el tiempo del *Ensayo,* «que el hombre, débil en sus medios y en genio, no hace más que repetirse sin cesar, que se mueve en un círculo del que en vano intenta salir», que «nada nuevo hay en la historia»[68]. Sin embargo nos confundiríamos si pensásemos que se ha mantenido largo tiempo en la religión ahistórica, poética y sentimental del *Genio.* Escribe en sus *Memorias:* Si yo rehiciera esta obra, «en lugar de recordar los beneficios y las instituciones de nuestra religión en el pasado, haría ver que el cristianismo es el pensamiento del porvenir... Trataría de adivinar la distancia a que nos encontramos aún del cumplimiento total del Evangelio...»[69].

A partir de 1827 van a multiplicarse los textos que testimonian esta perspectiva inversa. En esa fecha, retocando un artículo de 1818, Chateaubriand se muestra procupado por explicar que el cristianismo «es todo lo contrario de una doctrina de retaguardia». En mayo de 1828, en una revista efímera que acababa de fundarse y que desaparecerá con la revolución de 1830[70], lee un artículo anónimo dedicado a Édouard Gans, fiel discípulo de Hegel, lo que le lleva a precisar sus puntos de vista anticipadores, si así puede decirse[71]. Abundan bastante en el Prefacio que pone a sus *Estudios históricos* en 1831. Retomando una imagen del *Ensayo sobre la revolución,* pero para ensancharla y darle la vuelta trasponiéndola del genio del hombre al genio del cristianismo, «yo adopto —dice— como verdad religiosa la verdad cristiana; pero no, como Bossuet, haciendo del cristianismo un círculo inflexible, sino un círculo que se expande a medida que las luces y la libertad se desarrollan»[72]. E —ingenuidad desconcertante—: «Sin abandonar la verdad cristiana, estoy de acuerdo con la filosofía de mi siglo... La filosofía de Alemania, tan sabia, tan ilustrada y a la que yo me uno, es cristiana»[73]. He aquí cómo la interpreta:

> Hemos llegado a uno de los grandes cambios de la especie humana... El cristianismo, depurándose, después de haber pasado a través de siglos de superstición y de fuerza, viene a ser en las naciones nuevas el

[67] Pierre CLARAC, introducción a la *Vie de Rancé,* 1977, p. 30: «El se había burlado de la "perfectibilidad" que proclamaba Germaine de Staël».

[68] *Essai,* cap. 52. Quien lo ha comprendido «pierde el gusto por las innovaciones, gusto que yo contemplo como uno de los mayores flagelos que azotan a Europa».

[69] *Mémoires d'outre-tombe.* Pléyade, t. 1, pp. 468-469.

[70] *La revue française,* creada por V. de Broglie, Guizot y Ch. de Rémusat.

[71] Cf. Maurice Schumann, *La vieillesse de Chateaubriand ou la liberté du droit divin,* en su obra *Angoisse et certitude,* Flammarion, 1978, pp. 99-137.

[72] Si la aplicación al cristianismo es suya, ¿la imágen no le habrá sido recordada por Michelet cuya *Histoire romaine* es de ese mismo año, 1831?

[73] *Études historiques,* prefacio; ed. de 1873, Garnier, pp. 61 y 82-83.

> perfeccionamiento mismo de la sociedad... El cristianismo ha tenido diversas eras: su era moral o evangélica, su era de los mártires, su era metafísica o teológica, su era política. Ahora ha llegado a su era, o a su edad, filosófica.[74]

Se atiene a esta teoría de las «eras» o de las «edades» como a un descubrimiento muy querido. La idea es del todo joaquinita, puesto que es interior a la historia cristiana; más bien recuerda la sucesión de las épocas ya enumeradas (según los días del Génesis) en el devenir de la Iglesia, así como los períodos distinguidos por Hegel. Además, su aplicación es poco precisa puesto que, después de haber contado cinco eras sucesivas, Chateaubriand hablará, un poco más lejos, de una «tercera transformación» que exige nuestra época. Pero tampoco nos habla con mayor claridad sobre el aspecto o el carácter de esta transformación. Algunas expresiones nos harían pensar en Lessing y en su línea: hacía falta —nos dice— que el cristianismo se hiciera primeramente político, atravesando «los siglos de tinieblas» (alusión al papel de la teocracia medieval), a fin de engendrar «la civilización nueva» y llegar a «su edad filosófica» natural; pero también se nos dice que cuando la religión de Cristo se hace filosófica, no deja de «ser divina». «Su círculo flexible se ensancha con las luces y con las libertades, mientras que la cruz marca para siempre su centro inmóvil»[75]. Si debe sufrir en este siglo un eclipse, será para «resucitar en el glorioso día de una nueva Pascua y cambiar, por segunda vez, toda la faz de la tierra»[76].

La misma visión de conjunto, el mismo tono profético, las mismas grandes imágenes de las *Reflexiones sobre el Porvenir del mundo* que, publicadas en la Revista de los dos mundos, en la primavera de 1834, formaban el primer esbozo de la conclusión de las *Memorias de ultratumba,* acabada ocho años más tarde:

> Todavía no se ha cumplido más que una mínima parte de la misión evangélica. Lejos de estar en su término, la religión del Libertador entra apenas en su tercer período, el período político. Libertad, igualdad, fraternidad. El cristianismo, estable en sus dogmas, es móvil en sus luces; su transformación envuelve la transformación universal. Cuando haya alcanzado su más alta cota, acabarán de iluminarse las tinieblas; la libertad, crucificada en el Calvario con el Mesías, descenderá de allí con El. Remitirá a los pueblos este nuevo testamento escrito a su favor y hasta ahora encerrado en sus cláusulas. Los gobiernos pasarán, desaparecerá el mal moral, la rehabilitación anunciará la consumación «de los siglos de muerte y de opresión nacidos de la caída... El cristianismo no es un círculo

[74] *Ibid.* Cf. Prólogo, p. 6, fechado en marzo de 1831.
[75] *Loc. cit.* pp. 45, 48, 266, cf. p. 65. Se notará la imágen del círculo felizmente acabado.
[76] *Lettres aux rédacteurs de la Revue europeénne,* 1831, nº 4, p. 10.

inextensible; por el contrario, es un círculo que se ensancha a medida que se extiende la civilización[77].

Ciertamente no hay que exprimir mucho a esta serie de bellas metáforas. Ni tampoco hay que pedir demasiadas precisiones sobre el tiempo de esta desaparición del mal, que parece acompañar a la caída del último gobierno, es decir, la aparición de una sociedad sin Estado; ni sobre la consumación «de los siglos» en su relación con la consumación del siglo... No se disputará con Chateaubriand sobre el número de las «eras» que distingue. Ni siquiera el hecho de que la última sea tan pronto la «filosófica» como la «política», constituye una verdadera contradicción; porque si bien los *Estudios históricos* despolitizan al cristianismo, es retirándole el poder temporal tal como pudo haberlo ejercido en el pasado, mientras que las *Memorias de ultratumba*[78], de manera totalmente distinta, lo repolitizan: no como una usurpación de lo temporal por el sacerdocio, sino como una «influencia fecunda»[79]. Pero no encontraremos en ninguna de las dos obras especulación alguna sobre la relación de esta última era con el Espíritu Santo.

En 1836 se produce una nueva explosión de profetismo, en una página del *Ensayo sobre la literatura inglesa,* que Lamennais citará en parte el mismo año, al final de los *Asuntos de Roma:*

> Habrá un porvenir, un poderoso porvenir, libre, en toda la plenitud de la igualdad evangélica, pero aún está lejos, mucho más allá del horizonte visible. Antes de alcanzar la meta, antes de conseguir la unidad de los pueblos, la democracia natural, habrá que pasar por la descomposición social, por el tiempo de la anarquía, quizá de sangre, de enfermedades, ciertamente. Esta descomposición ya ha comenzado; aún no está preparada para producir, de sus gérmenes aún no suficientemente fermentados, el mundo nuevo. No se llegará a él más que por esta esperanza infatigable, incorruptible a la desgracia, cuyas alas crecen y se robustecen a medida que todo parece engañarla; por esta esperanza más fuerte, más larga que el tiempo, y que sólo el cristiano posee[80].

[77] *Mémoires d'outre-tombe,* 4ª parte, 1. 10. Pléyade t. 2. p. 913; y conclusión, t. 2, p. 932. En *Socialisme catholique, la déroute des Césars* (1851), p. 380. Désiré LAVERDANT citará, sin referencia, otro texto: «el hombre asciende hasta las sublimes alturas de las que había descendido; escala el Sinaí desconocido, en cuya cima volverá a ver a Dios».

[78] *Mémoires,* t. 2,p. 931.

[79] BÉNICHOU, *op. cit.,* pp. 112-117. Cf. Pierre CLARAC, *La religión de Chateaubriand,* Academie des sc. morales et politiques, 25, nov. 1968. Ver también el texto, citado más abajo, del *Essai sur la litt. anglaise.* p. 75-76.

[80] T. 2 p. 392 (*Oeuvres,* t. 13, p. 289). Cf. LAMENNAIS, Oeuvres t. 8, 1844, pp. 184-185. Ver también el final del *Congrès de Vérone (1838)* y la conclusión de las *Mémoires* (Pléyade, t. 2, p. 933).

Pero ya el anuncio de la fase preliminar, con sus terribles pruebas, se hace aquí más explícito; se conforma al esquema tradicional de los apocalipsis, que se concretaba para Joaquín de Fiore en los asaltos del primer Anticristo que encontraba una complicidad en el interior de una Iglesia envejecida. Y esta esperanza más larga que el tiempo y que «sólo el cristiano posee» parece dirigir su mirada más sobre la eternidad que sobre «la era política» de un cristianismo llegado finalmente a su apogeo terrestre, sobre «una renovación de la especie humana cuya era inauguraba la toma de la Bastilla, como un sangrante júbilo»[81].

Las diversas reflexiones que hemos citado, por lo general son olvidadas por los historiadores de la literatura. ¿Bastan para persuadirnos de que su autor es un «pensador desconocido»[82], como estima Maurice Schumann? Lo dudamos. Sin duda no se negará que él es clarividente y sincero. Cuando, heraldo de la libertad, Chateaubriand advierte a su siglo que la libertad no basta para fundar una sociedad justa, o cuando observa que en el fondo de las utopías de la época no se encuentra más que «el plagio o la parodia del Evangelio», ¿cómo no darle la razón? Cuando anuncia el tiempo de «una temible idolatría, la idolatría del hombre hacia sí mismo», ¿no tiene su voz un acento verdaderamente profético?[83]. Cuando nos dice también: «Yo no soy en absoluto un incrédulo disfrazado de cristiano»; no propongo la religión «como un freno útil para los pueblos»[84], «cristiano testarudo, todos los grandes genios de la tierra no quebrantarán mi fe»[85], nosotros lo creemos y le admiramos. No queremos confundir este empecinamiento de fidelidad cristiana que no tiene nada de ciego —por imperfecta que sea la expresión— con el sentimiento de honor que ligaba a este gentilhombre a los Borbones sin impedirle ver y decir que su tiempo estaba revuelto. Pero ciertamente esas bellas frases suenan a veces a hueco, no concuerdan entre sí más que gracias a su imprecisión y solamente escapan a los excesos joaquinitas por su vaguedad[86]. A veces cuesta trabajo tomarlas en serio, si se las confronta con un pasaje del prefacio a los *Estudios históricos*, de tono bastante diferente:

---

[81] *Mémoires d'outre-tombe*, l. 5, c. 8 (Pléyade, t. 1, p. 169).

[82] *Op. cit.*, p. 129.

[83] *Mémoires d'outre-tombe*, conclusión (Pléyade, t. 2, pp. 918, 923-924, 930, 933).

[84] Prefacio a una reedición del *Essai sur les révolutions*, 1826; Cf. SCHUMANN, *op. cit.*, p. 128. *Ibid:* «Yo no explico el Evangelio en provecho del despotismo, sino en provecho de los desgraciados».

[85] *Mémoires*, conclusión (Pléyade, t. 2, p. 929).

[86] Cualquiera que sea la época a la que se dirija su pensamiento, no se puede descartar del todo el juicio poco afable que LAMENNAIS había dado sobre él desde 1817: «Este hombre tiene un gran talento, pero su espíritu está falto de raíces... Como algunos arbolillos, él no se alimenta más que por las hojas». A su hermano Jean, 27.12.1817; C.G. 1, 1974, p. 375.

«Nuevos cristianismos»

Para un pueblo existen millones de futuros posibles. Y de todos ellos sólo uno existirá en verdad, quizá el menos previsto. Si el pasado no es nada, ¿qué es el futuro sino una sombra al borde del Leteo que no aparecerá quizá jamás en este mundo? Estamos entre la nada y la quimera[87].

He aquí lo que nos conduce al incorregible, al impenitente René, a quien una existencia tormentosa parece haber dotado solamente de una sabiduría desengañada. Por una tal proposición —dice Jean-René Derré—[88] «se ha tomado la preocupación de leer discretamente la cartilla a los profetas de los tiempos nuevos». ¿Se la leía quizá a sí mismo? Porque sin ser tan delirantes (¡lejos de eso!) como otras muchas, las efusiones joaquinitas no son raras en su pluma por esa época. Traspuesto, ciertamente, pero reconocible aún entre tantos avatares, Joaquín-René no acaba de sentar el juicio. Se adhiere al sueño palingenésico de Ballanche[89], aunque «le parece que el día de la regeneración se aleja sin cesar»[90]. Sin embargo tiene el mérito de imprimir a su sueño un carácter acuménico, lo mismo que su viejo antepasado medieval y que José de Maistre. En 1829 escribía a León XII: «¿No pensará Vuestra Santidad que éste es el momento favorable para la recomposición de la unidad católica, para la reconciliación de las sectas disidentes, haciendo ligeras concesiones en materia de disciplina?»[91]. En el prefacio a los *Estudios históricos,* ampliando sus puntos de vista y rechazando la «teocracia»—de la que Maistre había quedado impregnado—, expresa su deseo de «reunir las ideas modernas en torno del antiguo trono» y reclama «a un papa que entre en el espíritu del siglo y que se coloque a la cabeza de las generaciones ilustradas». Así, libre de todo lazo temporal con las sociedades humanas —siempre «transitorias y variables»— se realizaría un «cristianismo progresivo» bajo «la autoridad misteriosamente soberana, atada por Cristo a los brazos de la cruz con la libertad primera». La religión católica presidiría así «la recomposición de la unidad cristiana». Como todo profeta, Chateaubriand, después de haber escrutado los horizontes lejanos, cree por momentos alcanzar el instante en que el sueño va a ser realidad: «La edad filosófica del cristianismo ya está comenzando, el papado no será más que la fuente pura donde se conservará el principio de la fe en el sentido más

[87] *Oeuvres,* t. 9, pp. 21-22.

[88] *Lamennais, ses amis et le mouvement d'idées à l'époque romantique,* 1824-1834, Klincksieck, 1962, p. 610.

[89] En 1834, en el artículo sobre *l'Avenir du Monde,* primera conclusión de las *Mémoires.* Cf. El *Essai sur la littérature anglaise, Oeuvres,* ed. Boulanger y Legrand, t. 13, p. 132: «...esa harmonía y esa paz que introduce en el cristianismo la filosofía religiosa de M. Ballanche».

[90] Pierre CLARAC, *loc. cit.*

[91] Carta del 2 de enero de 1829. Cf. SCHUMANN, *op. cit.,* p. 126.

racional y más extenso»[92]. Todo le parece dispuesto para que se realice el milagro:

> Ya no existen las antipatías entre las diversas Comuniones. De cualquier dirección que provengan, los hijos de Cristo se han apretado al pie del Calvario, cepa común de la familia. Han cesado los desórdenes y la ambición de la corte romana. No ha quedado en el Vaticano más que la virtud de los primeros obispos, la protección de las artes y la majestad de los recuerdos. Todo tiende a recomponer la unidad católica; con algunas concesiones por ambas partes, pronto se llegará a un acuerdo. Para lanzar su nuevo rayo, el cristianismo no espera más que un genio superior llegado a su hora y en su sitio[93].

Estas proposiciones, de cuya buena intención no se puede dudar, ¿son las de un diplomático o las de un iluminado? Digamos solamente que son las de un cristiano en quien domina tanto la imaginación del presente como la del futuro.

Pero la última conclusión de las *Memorias* nos ofrece un indicio —resaltado por Pierre Clarac—[94] de la postura más prudente, o más dubitativa, a la que Chateaubriand acaba por atenerse, después de «largos años de sufrimientos, de duelos, de decepciones». Otrora, en aquel *Ensayo sobre la literatura inglesa* escribía, perentorio: «Habrá un porvenir...»[95].

Ahora, en el ocaso de su vida, repitiéndose, se corrige: «Si el cielo no ha pronunciado su última parada, si debe haber un porvenir...»

Así pues, en el clima espiritual de los años 30, se multiplican los sueños sobre el porvenir, tanto para la sociedad como para la Iglesia, dando cada cual forma al suyo según sus concepciones personales, según la influencia de su medio o su propia elevación espiritual. Un joven católico lionés participaba en esta fiebre, en esta tormenta poblada de esperanzas grandiosas, provocada en tantos espíritus por el choque de las «tres gloriosas», cuyo resultado nos parece hoy tan irrisorio como pareció, entonces, a muchos. Seis meses después del acontecimiento, en una carta

---

[92] *E'tudes historiques*, prefacio; pp. 65 y 92; p. 268. *Le Congrès de Vérone* (1838), conclusión. Ver el comentario de M. SCHUMANN, pp. 126-128.

[93] *Essai sur la litt. anglaise*, 2ª parte, 5ª y última parte de la lengua inglesa; la Reforma. *Oeuvres*, ed. citada, t. 13, p. 75. El párrafo concluye con unos términos que recuerdan muy de cerca a los de los *Études historiques*, citados más arriba: «La religión cristiana entra en una nueva era; como las instituciones y las costumbres, ella sufre su tercera transformación; deja de ser política según el viejo artificio social y camina hacia el gran principio del Evangelio, la igualdad».

[94] Edición de la *Vie de Rancé*, «Lettres nationales», París, 1977; introducción, p. 22.

[95] Citado antes, p. 46. *Mémoires*, 4ª parte, l. 12, cap. 9. Es sabido que Chateaubriand, en este final de las *Mémoires*, define su posición en relación a la de Lamennais, expuesta en el capítulo 8: «Fiel devoto de la herejía, el autor del *Essai sur l'indifférence* habla mi lengua, pero con ideas que no son ya las mías, etc...»

que hemos citado más arriba, Frédéric Ozanam decía todavía: «Yo, que creo en la Providencia y que no desespero de mi país, como Charles Nodier, creo en una especie de palingenesia. Pero, ¿cuál será su forma y cual será la ley de la nueva sociedad? No intento predecirlo»[96]. En esa palabra de «palingenesia» se reconoce al joven compatriota del lionés Ballanche (¡siempre él!), como se podía reconocer, en la «rehabilitación» entrevista por Chateaubriand, un eco de las reuniones en el salón de Madame Récamier, a las que Ballanche era más o menos asiduo. Pero Ozanam, cuya fe era tan exacta como pura y cándida, no se aventuraba más allá de un sueño de «palingenesia social».

En ese mismo clima, indudablemente joaquinita, en fórmulas a veces asombrosamente próximas, después del joaquinismo latente de las escuelas sansimoniana y fourierista, y el más vacilante de Chateaubriand, se expresarán los de Buchez, Pierre Leroux, George Sand, Michelet, Quinet, Mickiewicz, etc., como veremos en su momento. Sean historiadores, literatos, filósofos o sociólogos, sean realmente cristianos o no, todos estos teóricos son profetas. Y hasta en sus oposiciones radicales tienen un aire de familia, que no se mantiene sólo por sus relaciones e influencias recíprocas, sino por su común descendencia, directa o indirecta, oscura o confesada, del santo abad de Fiore.

---

[96] *Lettres de jeunesse*, p. 34.

Capítulo undécimo

LAMENNAIS Y OTROS

I

La evolución de Lamennais

En el hervidero de profetismo que acabamos de evocar, no es fácil evaluar exactamente la parte que le corresponde a Lamennais. Pero ciertamente es considerable. Se sabe lo que debe a Maistre y a Bonald, aunque desde el segundo volumen del *Ensayo sobre la indiferencia,* Maistre se inquietara por su orientación, y aunque rompiera muy pronto con Bonald, reprochándole su galicanismo y sus compromisos políticos. Su deuda respecto a Chateaubriand tal vez no es menor. Auguste Viatte ha escrito: «Si el *Ensayo sobre la indiferencia* no es en buena parte más que el desarrollo de las ideas morales del *Genio del cristianismo*, los *Asuntos de Roma* parecerán una imitación de lo que se conocía de las *Memorias de ultratumba*»[1]. Pero este juicio parece muy simple. En lo que concierne a la conclusión de las *Memorias*, quizá sería más exacto pensar, con Pierre Moreau, que la influencia fue al principio inversa y decir, con Jean-René Derré, que «la confianza en el porvenir y el optimismo democrático que habían caracterizado al catolicismo mennaisiano, pocas veces han encontrado un intérprete más exacto y elocuente»[2]. Lo que no quita que hablando con nobleza y simpatía de su compatriota de Saint-Malo, Chateaubriand,

[1] *Le catholicisme chez les romantiques,* 1922, pp. 107-108.

[2] *Le renouvellement de la pensée religieuse en France de 1824 à 1834. Essai sur les origines et la signification du Mennaisisme.* Klincksieck, 1962, p. 613. «La presencia de Gerbet en las lecturas de las *Mémoires d'outre-tombe* organizadas en casa de Madame Récamier (febrero de 1834) adquiere por este hecho, un valor casi simbólico» (n. 614).

después de la defección de Lamennais, tuviera que definir frente a él, como se ha visto, su propio «cristianismo católico». Como quiera que sea, incluso si algunas fórmulas o algunos esquemas tardíos del vizconde pudieron haber encontrado eco en el sacerdote, habrían sido en éste un peso existencial, como diríamos hoy. Por eso nadie puede compararse a Lamennais en esta época ni por la fuerza ni por la extensión de su influencia. A pesar de las muchas resistencias, la violencia de su genio se impuso a los espíritus más diversos.

No pretendemos volver a trazar una historia trágica, cuyas fases han sido ya objeto de no pocos trabajos frecuentemente notables y que la publicación en curso de la *Correspondencia general* permite seguir más de cerca. Sólo queremos poner de relieve los rasgos joaquinitas que empapan el pensamiento de Lamennais a lo largo de su evolución. Aún no se distinguía ninguno, en 1830, en el momento en que Lamennais se apresta a fundar *L'Avenir*. Y ningún rasgo joaquinita le ha llegado por el canal del pensamiento alemán, que él desconocía y al que no quería tomar en estima, al menos si se juzga por la manera en que él habla entonces de iniciarse en Hegel[3]. Los sansimonianos, a los que no puede ignorar y que le sirven de introductores[4], no le impresionan sino para mal. Como todo el mundo en su entorno, él se pregunta sobre «el porvenir de la sociedad». Sus osadías aún son modestas si no desprovistas de utopía. (Incendiario en su palabra, permanecerá siempre moderado en sus opiniones[5]). Se parecen más a los sueños de un liberalismo político, para nosotros bastante banal, que a los sublimes vaticinios sacados por el abad de Fiore de su exégesis. Por ejemplo, el 29 de junio de 1831 escribe en *L'Avenir*.

> El espíritu humano, al desarrollarse, penetra cada vez más en las profundidades infinitas de las verdades divinas que son inmutables, y la sociedad humana, por un progreso semejante, tiende a espiritualizarse cada vez más, o a aproximarse cada vez más a la Iglesia, la cual modifica sus formas exteriores, sus modos de relación con la sociedad según ese progreso... El espíritu de persecución, relegado a un pequeño número de hombres, se apaga; y pronto cederá del todo a las justas ideas de libertad que se propagan rápidamente y prevalecen ya en la opinión pública. Los últimos restos de la barbarie desaparecen poco a poco de la legislación.

[3] A la condesa de Senfft, 9 de marzo de 1830: «Voy a intentar ahora conocer un poco a Hegel, a quien un alemán de mucho mérito con el que estamos en relación, llama el *Platón del Anticristo*». *Correspondance générale* editada por Louis Le Guillou (= C. G.), Armand Colin, t. 4, 1973, p. 257.

[4] Cf. Ruth L. WHITE, *«L'Avenir» de la Mennais*. Klincksieck, 1974, p. 208.

[5] Su amigo Vitrolles le escribía el 13 de mayo de 1834, a propósito de las *Paroles d'un croyant:* «Amigo mío, usted sufre las condiciones de su propio genio. El es hijo de la tempestad y usted la siembra a lo lejos sin saberlo» C.G. 6, 604.

Lamennais y otros

Nada de torturas y próximamente —se debe esperar— nada de penas de muerte[6].

Como ya había sido acusado de querer transformar la religión tradicional, había respondido por medio de su abogado que él solamente trabajaba, desde hacía quince años, por «regenerar el catolicismo y por devolverle, bajo una forma nueva y con los nuevos progresos, la fuerza y la vida que le habían abandonado». Y como estas mismas palabras habían sido juzgadas inquietantes, había precisado (con cierta habilidad minimizante) que tanto en el pensamiento de su defensor como en el suyo propio «no se trataba sino de purgar el catolicismo francés del galicanismo que tan profundamente le alteraba»[7].

Sin embargo, a partir de este mismo año de 1831, una nueva nota se deja oír, más perceptible en algunas cartas. El 6 de agosto, Lamennais escribe a la condesa de Senfft a la que hacía de buen grado confidente: «Creo... que comienza la última era de la humanidad... Nuestra tarea es preparar el porvenir que Dios reserva a los pueblos destinados a reunirse un día como una sola familia a la sombra de la cruz»[8]. Ya la amplitud de su esperanza sobrepasa toda proporción mensurable, pero doblándose por el hecho mismo de previsiones inquietantes a más corto plazo. Si escribe a su hermano Jean-Marie, el 13 de marzo de 1832: «Nos acercamos a una época de regeneración para la Iglesia»[9], esas palabras deben completarse con las que dirige el 7 de octubre a Benoît d'Azy: «Grandes destrucciones deben preceder a la época en que el catolicismo, libre de sus ataduras, regenerará de nuevo al mundo»[10]. Ciertamente esos presentimientos son aún vagos, como los que expresa hacia la misma época sobre la mutación que se prepara: «Esta gran transformación universal no será cosa de un día. Ya está seca la vaina, el mundo cambia de piel, se despoja para reaparecer en todo el esplendor de la juventud; no de la juventud del pasado, mezcla de hombre y de animal, sino de aquella que pertenece a una esfera más alta y más pura de la existencia»[11]. Estas palabras se dirigían a Montalembert el 15 de noviembre; pero al día siguiente, una carta al Padre Ventura precisa un poco el pensamiento secreto del vidente. Toma el tono de una

---

[6] *De l'avenir de la société.* Recogido en *Mélanges catholiques*, t. 1, pp. 75-76.

[7] Ver también los textos citados en Paul DUDON, *Lamennais et la Saint-Siège*, Perrin. 1911, pp. 96-101.

[8] C.G., t. 5, 1974, pp. 18-19. En *Des progrès de la révolution...*, en 1829, las perspectivas entreabiertas parecían menos grandiosas: «Nunca se ha aspirado con tan vivo ardor a un nuevo orden de cosas; todo el mundo lo invoca, etc».

[9] C.G., 5, 95. *Lettres*. ed. Blaize, t.2, p. 101; cf. pp. 92 y 97.

[10] C.G., t. 4, p. 189. También distingue la «Roma política» y la «Roma espiritual». La segunda espera «una crisis necesaria y definitiva, como al único medio de salvación». *(Ibid).*

[11] C.G., t. 5, p. 216. Cf. a la condesa de Senfft, 1.11:1831; p. 209. A Charles Mac-Carthy, 9.12.1831; p. 235.

observación objetiva para sugerir la idea de una mutación radical que ha de producirse hasta en el mismo catolicismo:

> En las clases más altas, aunque usted encuentre un fuerte odio contra el clero, con una aversión profunda y sobre todo un inexplicable desprecio por Roma, existe poca antipatía real para la religión en sí misma; lo que hay es una persuasión general de que el catolicismo está acabado; una cierta impotencia para vivir, para respirar en medio de esa tumba —como ellos lo llaman—; pero se da la esperanza de alguna otra cosa que saldrá de él, pero que no será él, al menos en su forma actual.[12]

Aquí estamos ya muy lejos de las anticipaciones moderadas que se podían leer en los primeros números de *L'Avenir*. Los textos impresos, más vagos, podrían aún engañarnos. Por ejemplo, este apóstrofe de las *Palabras de un creyente:* «¿Pero no estamos todos a la espera? ¿Acaso hay algún corazón que no palpite?». O también, más tarde aún, estas expresiones muy trabajadas de la memoria *De los males de la Iglesia y de la sociedad* publicada a continuación de los *Asuntos de Roma:* «Puede decirse que nadie pone en duda que vivamos hoy en una de esas épocas en que todo tiende a renovarse, a pasar de un estado a otro estado. Jamás ha existido un presentimiento más vivo o una convicción más universal... Todos creen en un cambio profundo, en una revolución total preparada para operarse ya en el mundo». ¿No ha depositado Cristo en la sociedad «el germen de una perfección sin límites asignables?»[13]. Pero, desde 1832, en su correspondencia, se puede seguir casi mes a mes la radicalización de un sueño profético, mezclado con pesadillas y maldiciones, que no es solamente social, sino —al mismo tiempo— religioso. La regeneración de la Iglesia es comprendida, cada vez más, como su destrucción. Sirvan de testimonio estos extractos de una larga carta dirigida a la condesa de Senfft, fechada el 25 de enero de 1833, y de otra al conde de Beaufort, del 25 de marzo:

> La Iglesia... es inmortal... porque no es otra cosa que la misma sociedad del género humano bajo la ley de la Redención operada por Jesucristo; pero, ¿bajo qué forma aparecerá cuando el fuego purificador haya consumido la árida envoltura que la esconde hoy a todas las miradas? Lo ignoro. Tampoco se sabía cuando expiró la sinagoga, o, para decirlo mejor, cuando ella sufrió la transformación predicha...[14].
>
> Creedme: no se trata ya de ultramontanismo ni de galicanismo; la Jerarquía está libre de acusación; se trata de una transformación análoga a la que tuvo lugar hace dieciocho siglos; por todas partes aparece el

[12] C.G., 5, 220.
[13] *Oeuvres complètes,* t. 8, 1844, pp. 193 y 194.
[14] C.G., t. 5, p. 295.

presentimiento; y yo no podré jamás bendecir bastante a la Providencia por haber enviado a Gregorio XVI para acelerar el momento de la regeneración necesaria; ha venido a poner un sello eterno a la época que en él termina. Si es de noche sobre la tierra, es que éste es el fin de uno de esos *días de Dios* de que habla la Escritura. Pero cuando, después de haber recorrido su curso, el sol se esconde, es para reaparecer. ¡Volveos hacia el Oriente y veréis blanquear ya a la aurora!...[15].

Evidentemente, estos textos son los ecos de sus querellas personales. Como tantos visionarios, Lamennais universaliza su caso; con tanta mayor facilidad cuanto que él ha hecho suyos los grandes conflictos político-religiosos de su tiempo. Proyecta hacia su entorno los sentimientos que le agitan. Gregorio y Nicolás, en este año de 1833, son espectros que le persiguen y le fatigan[16], que le hacen «ahogarse de horror»[17], pero cuya misión providencial él cree discernir. Y entonces vibra con una esperanza más fuerte que nunca: «Por todas partes se perciben los síntomas de una era nueva»[18]; «me atrevo a afirmar que, dentro de veinte años, habrá cambiado la faz de la tierra»[19]. Tales fórmulas, que se multiplican, adquieren una significación más drástica y se vuelven más perentorias que las fórmulas análogas de los años precedentes. «Dios prepara una nueva era; el pasado está irrevocablemente pasado y asistimos al comienzo de una transformación universal. Estas grandes épocas de la humanidad son siempre épocas de angustia. No hay parto sin trabajo: *Ingemiscit omnis creatura et parturit usque adhuc*»[20]. Confiesa al Padre Ventura que «las doctrinas que habían sido las suyas... están hoy muy lejos de él»[21] y busca en la Escritura la forma de justificar su nueva postura:

> Es verdad que Cristo ha prometido estar con los pastores y con los jefes de los pastores hasta la consumación de los siglos. Pero también hizo Dios esa misma promesa de duración a la sinagoga. Ahora bien, esa promesa se aplicaba no a la forma exterior del sacerdocio, sino a lo que estaba escondido bajo esa forma. Eso mismo puede suceder con la Iglesia cristiana, aunque no lo sepamos. Sabemos solamente por una tradición oscura, como todo lo que es profético, y por ciertos textos de la Escritura cuyo sentido continúa velado, que sucederán —hacia la hora a la que la misma Escritura llama el fin de los tiempos— cosas extraordinarias en la Iglesia, una predicación que parece aparte del ministerio ordinario de la

[15] C.G., t.5, p. 344.
[16] A Montalembert, 8 de mayo de 1833. *Ibid*, p. 388; etc.
[17] A Montalembert, 26 de febrero de 1833. *Ibid.*, p. 317.
[18] A la condesa de Senfft, 22 de junio de 1833. *Ibid.*, p. 415.
[19] Al marqués de Coriolis, 9 de junio de 1833. *Ibid.*, p. 409.
[20] A Benoît d'Azy, 15 de abril de 1833. *Ibid.*, p. 365.
[21] El 8.5.1833; *Ibid.*, pp. 386-387.

> Jerarquía[22], y sin embargo, de una misión especial, anunciada bajo los nombres —probablemente simbólicos— de Henoc y de Elías. Se ha hablado de un reino de Cristo, de un reino de mil años, período simbólico también; y aunque la esperanza de ese reino —según las ideas carnales que le atribuyeron algunos herejes en los primeros siglos— haya sido condenado por la Iglesia, en otro sentido, en un sentido espiritual, dicho reino forma parte todavía de las tradiciones conservadas en la Iglesia y que subsisten aún sin formar parte de su símbolo ni pertenecer a la fe necesaria. El porvenir de la Iglesia y del género humano, bajo este aspecto, está cubierto de espesas tinieblas...[23].

En esas exégesis dudosas, en esa apelación a las tradiciones oscuras conservadas en la Iglesia, se descubre un esfuerzo patético por hacerse la ilusión de no romper en realidad con su pasado católico, aunque se rompa en apariencia. El acento renovado puesto sobre la comparación entre la Iglesia actual y la Sinagoga —comparación que retomará con insistencia algunos meses después— no es menos significativo[24]. Eso es lo que indignará a Gerbert como el signo más evidente de la defección sin retorno de un maestro hasta entonces tan admirado y tan amado[25]. No se habla en esos diversos pasajes de una «tercera edad» o de un «tercer reino»; pero aunque falte la expresión, la cosa queda bien clara. El reino de Cristo, tomado de ahora en adelante «en otro sentido, en un sentido espiritual», es en verdad el reino del Espíritu. Y el conjunto del vocabulario y de las alusiones nos introduce, o más bien nos mantiene, durante algún tiempo todavía, en una cierta atmósfera sagrada. Lamennais «espera algo de lo alto». Ha entrado en la fase propiamente joaquinita de su evolución; aunque recuerde menos al optimismo sereno de Joaquín que a la esperanza enfebrecida de sus numerosos discípulos, la cual surgía —por contraste— de una crítica amarga del presente. Eso es lo que muestran las cartas que dirige a Montalembert en ese año de 1833. Le escribe el 12 de agosto: «Sólo imperfectamente podemos representarnos la profundidad de los cambios

---

[22] Cf. a Montalembert, 22.1.1833: «La libertad... vendrá sin duda y se establecerá por medio del catolicismo, abierto a pensar de la jerarquía». C.G., t.5, p. 428.

[23] Citado por DUINE, *La Mennais*, Garnier, 1922, p. 183, Pero añade además: «porque aquí todo depende las leyes del orden sobrenatural...» «Y en la Escritura, comenta Duine, p. 184, él descubre su punto de partida, muy místico, de la idea puramente racional de la evolución en las instituciones religiosas».

[24] A la condesa de Senfft, 17.9.1833: «El género humano me parece estar en una posición análoga a la que se encontraba cuando la venida de Jesucristo, dividido, como entonces, entre una gentilidad corrompida y una sinagoga ciega. Así, pues, yo espero algo de lo alto, una manifestación divina cualquiera; no seré testigo de ella, pero en ella creo; creo en ella con una fe invencible y por eso me intereso poco por los sucesos intermedios, si no es por su relación con esta gran ley de la Providencia. Hay, no lo dude, magníficas verdades escondidas en esta especie de instinto vago que conmueve hoy a la masa humana» C.G., t.5, p. 484.

[25] GERBET, *Réflexions sur la chute de M. de La Mennais*, 1838, p. 14.

que Dios ha resuelto obrar en sus designios impenetrables»[26]. Y el 19 de octubre: «No puedo admitir más que dos hipótesis: una, que el exceso del mal en la jerarquía y su corrupción universal conducirán a una reforma profunda que salvará a los pueblos salvando la religión; la otra, que nos acercamos a los tiempos anunciados en la Revelación de San Juan (c. 19, 19-20) en los que el fundador de la Iglesia operará, por sí mismo y por medios que sólo él conoce, la total transformación». «Yo me inclino mucho por esta última hipótesis»[27]. La referencia al Apocalipsis (como en Joaquín de Fiore la mención del «Evangelio eterno») subraya aquí la atribución a una nueva edad terrestre de aquello que en el Libro sagrado era el anuncio de la entrada en la eternidad.

La segunda hipótesis indicada en la carta a Montalembert es la que escoge decididamente Lamennais para colocarla en cabeza de las *Palabras de un creyente,* que aparecerán unos meses más tarde, en la primavera de 1834:

> El Hijo ha prometido enviar al Espíritu consolador, el Espíritu que procede del Padre y de él y que es su mutuo amor; vendrá y renovará la faz de la tierra; y será como una segunda creación. Hace dieciocho siglos, el Verbo sembró la semilla divina y el Espíritu Santo la fecundó. Pero en el momento presente, la tierra se ha vuelto tenebrosa y fría. Nuestros padres han visto declinar el sol. Cuando él baja hasta el horizonte, toda la raza humana se estremece. Hubo luego en esta noche un no sé qué que no tiene nombre. Hijos de la noche, es negro el poniente, pero el Oriente comienza a blanquear[28].

Pero en el momento de su publicación, las *Palabras de un creyente* marcaban una etapa superada ya por su autor[29]. Después de algunos meses, la etapa del joaquinismo ortodoxo —por decirlo así— da paso a otra, la de un joaquinismo secularizado. Lamennais había emprendido caminos que recuerdan a los de Lessing o a los de Saint-Simon. Pero entre ellos y él hay siempre una diferencia capital: que él cree en Dios, en su Providencia e

[26] C.G., t.4, p. 437.

[27] *Loc. cit.,* p. 491. En ese mismo octubre, carta a Rio: «La Providencia quiere que sean los pueblos los que salven a la Iglesia, la Iglesia imperecedera, cuya vida, incluso terrenal, no está sujeta a una forma única y que ya ha recibido varias de Dios, como la esposa recibe de su esposo los vestidos».

[28] 1ª ed., p. 6; en la 5ª ed. del mismo año 1834, p.5. Cf. XXIII, p. 109: «Tres días más y el sello sacrílego será destruido y será destruida la piedra y despertarán los que duermen y comenzará el signo de Cristo, que es justicia y caridad y paz y alegría en el Espíritu Santo. Así sea». En lugar de «reino del Espíritu», Lamennais dice «reino de Cristo en el Espíritu», pero el esquema es del todo joaquinita.

[29] DUINE, *op. cit.,* p. 199, lo ha señalado bien: «No hay que olvidar que las *Paroles* son una composición anterior a la pérdida de la fe y que habrían podido aparecer un año antes». Cf. A. Ange Blaize, 27.4.1834; C.G., t.6. p. 78.

incluso en su Trinidad[30]. En noviembre de 1833 escribe a Benoît d'Azy: «Después de haber defendido los derechos de Dios, defendiendo los de su Iglesia, no abandonaré tampoco los de la humanidad, porque eso sería ofender al mismo Dios». Y dos días más tarde, a Montalembert: «No quiero morir apóstata del cristianismo ni de la humanidad»[31]. El 8 de junio de 1834 se explica de este modo sobre la nueva orientación que manifiestan las *Palabras de un creyente:*

> Al lado del dolor está también la esperanza; y la esperanza es el Evangelio, la palabra de Cristo, que ha venido para salvar a sus hermanos y los salvará; porque, digan lo que digan algunos que querrían rechazar todos sus beneficios para más allá de la tumba, El tiene las promesas de la tierra y las del cielo *(promissionem habens vitae quae nunc est, et futurae).*

Se apoderó de él una triple convicción: «Se preparan en el mundo unos cambios mucho más profundos de lo que nunca se ha imaginado hasta ahora»; «la humanidad acaba de empezar»[32]; ahora bien, «el cristianismo contiene, en su insuperable fecundidad, todos los principios de su progreso y todos sus destinos futuros»[33], pero este desarrollo es incompatible con «la institución católica presente»[34]. El tercer punto es el punto neurálgico y es el que ahora domina. Se expresa en ese texto en una fórmula de transición, entre la constante del desacuerdo individual con Roma y el rechazo de la Iglesia; se observará que Lamennais responde aquí a un joven abad que defiende su causa en Roma y que deplora «la obstinación que algunos ponen en confundir lo que es pasajero, perecedero, en el orden de las sociedades humanas, con aquello que es inmutable en la sociedad divina»[35]. El 27 de abril de 1834 le confía a la condesa de Senfft: «El cristianismo no ha hecho más que nacer; su acción verdaderamente política, verdaderamente social, no ha hecho más que comenzar; como el sol en el equinoccio, él entra ahora en un nuevo hemisferio, que visita por primera vez»[36].

Y así se hunde Lamennais en un pensamiento sobre el porvenir puramente humanitario y terrestre. No será sin algunos retornos a su fase mística y sagrada del sueño, que evoca e invoca la venida del Espíritu Santo

---

[30] *L'Esquisse d'une philosophie* pondrá a la Trinidad en la base de todo: t.1, p. 53, etc. Cf. DUINE, p. 233, LE GUILLOU, p. 407. Lamennais rechazará la denominación de deísta. MAZZINI le escribe el 6 de agosto del 1841 que él encuentra en el *Esquisse* una «huella demasiado fuerte de teología cristiana» Véase, más adelante, p. 84.

[31] 23 y 25 de noviembre, 1833. C.G., 5, 519 y 523.

[32] A la misma, 23.3.1834; C.G., 6,48. Cf. a E. d'Alzon, 5.3.1834; pp. 43-44.

[33] A Charles de Coux, 11.8.1834; C.G., 6, 258.

[34] A Emmanuel d'Alzon, 29.3.1834; C.G., 6, 57.

[35] D'Alzon a Lamennais, 15.3.1834. C.G., 6, 572.

[36] C.G., 6, 77.

siempre con los mismos términos: «... Y, ¿qué es, pues, el Espíritu Santo sino el Amor mismo, esencial y eterno, el Amor que es la vida del Ser Soberano y de todos los seres? Él vendrá, no lo dudemos, más ardiente y más abundante y "enseñará todas las cosas" a aquellos cuyos corazones "se dilaten" para recibirle; y "renovará la faz de la tierra".»[37] Incluso cuando ya haya perdido el entusiasmo del visionario, un cierto teísmo romántico que sobrevive a la fe del cristiano le impedirá convertir en completamente inmanente su visión. Más bien, renuncia a ello. Cree en «el progreso continuo del género humano, a pesar de los desórdenes, de las pasiones, de los crímenes» porque cree «en la sabiduría, en el amor de la Providencia que lo conduce» [38].

Sin embargo, se ha consumado la ruptura. La distinción, constantemente repetida en esos años cruciales, entre los dos estados sucesivos de la Iglesia, se afirma en un sentido cada vez más radical. Así la exponía todavía en una carta a Montalembert: «En suma, creo que la Iglesia no puede permanecer tal como es; que nunca se ha distinguido con claridad lo que hay en ella de divino y de humano; que todo se prepara para su transformación». Bien se ve también en la respuesta a Lerminier, que había dedicado un artículo a las *Palabras de un creyente.* Lamennais le dice: «Yo no he roto con la Iglesia»; pero he aquí cómo se explica:

> Yo no veo nada que se parezca a una religión fuera del catolicismo, la expresión más completa de las tradiciones del género humano en todo aquello que no es ciencia; sigo siendo católico para seguir siendo religioso; para conservar, en lo que depende de mí, ese elemento imperecedero de la naturaleza humana. Pero, al mismo tiempo, no me asocio al sistema político de los jefes del catolicismo. Al contrario: lo combato con todo mi poder; porque tengo también deberes rigurosos para con la humanidad[39].

Igualmente, deja claramente entender que si, hablando al pueblo de Jesucristo, se «abstiene rigurosamente de pronunciar una palabra que se aplique al cristianismo determinado por una enseñanza dogmática y positiva», y que «si el mismo nombre de Iglesia no sale ni una sola vez de su boca», es por una preocupación pedagógica[40]. Pero la realidad va más lejos. Por entonces le confía a Louis de Potter:

> La transformación necesaria se operará por caminos puramente políticos y no por el concurso de la Iglesia, que liberaría al mundo para

[37] A la misma, 7.3.1855. C.G., 6, 414.

[38] Al barón de Vitrolles, 25.5.1834; C.G., 6, 113. Cf. a la baronesa Cottu, 15.10.1837; C.G., 7, 238-239.

[39] El 9 de septiembre de 1834; C.G., 6, 289.

[40] A Charles Mac-Carthy, el 4.8.1834; C.G., 6, 240 (según la carta dirigida al arzobispo de Rennes el 29.3.34).

liberarse a sí misma, como yo lo esperé en otro tiempo. Entonces, evitando todo punto de contacto con la teología y con la jerarquía, no faltará más que unir la causa de la humanidad con la causa de Dios y del Cristianismo en general, a fin de fundar la libertad sobre la base eterna del orden, de la justicia y de la caridad[41].

Ante otros, se calla. Rehúsa claramente dar una explicación a Montalembert, que se inquietaba.[42] A la baronesa Cottu le responde: «En cuanto a mi posición, bajo ningún aspecto tengo nada que decirle a Vd. No podría comprenderme»[43] A David Richard le dice solamente que ha entrado «en una nueva serie de ideas que maduran poco a pco»[44]. A Rohrbacher le declara sin más: «Mis convicciones de hoy no son las de mi vida pasada; y no estoy seguro de que dentro de unos meses sean todavía las mismas que hoy»[45]. O bien se refugia en sus acostumbradas generalidades y da rienda suelta a su maniqueísmo. Así con Emmanuel d'Alzon: «Contemplo las olas que se alzan y azotan con violencia al viejo mundo y le ruego a Dios que haga aparecer cuanto antes el mundo nuevo donde pueda refugiarse la humanidad en ese gran naufragio del pasado»[46]. O con Charles de Coux: «El mundo de nuestras viejas ideas se nos va... Asistimos al nacimiento del mundo y, según creo, se están tomando los dolores del parto por las angustias de la agonía»[47]. Con Benoît d'Azy, su «querido buen hermano», no reprime la expresión: «...Los pueblos crecen en su joven vigor, mientras que por todas partes sus tiranos declinan en su vejez podrida. Ellos se arrastran, haciendo muecas de idiotismo y de rabia, sobre unas bayonetas de las que han hecho peligrosas muletas de su senilidad. Un poco más allá les espera el sepulturero»[48].

A partir de los *Asuntos de Roma* (1836), van a cortarse los puentes ostensiblemente. La fría objetividad del relato, en contraste con los impulsos apasionados de indignación o de profecía que llenaban antes tantas páginas, revela ahora un desencanto definitivo. Newman, que seguía de cerca el movimiento mennaisiano, no se confundió[49]. Y sin embargo el

---

[41] El 15.6.1834; C.G., 6, 149.
[42] Los días 5.2 y 8.4 de 1835; C.G., 6, 395 y 443.
[43] El 1.6.1835; C.G., 6, 466.
[44] El 12.2.1835; C.G., 6, 400.
[45] Septiembre de 1835; C.G., 6, 491.
[46] El 3.9.1834, C.G., 6, 283.
[47] Los días 6.10 y 10.12 de 1834; C.G., 301 y 344.
[48] El 7.11.1834; C.G., 6, 327.
[49] V. CONZEMIUS, en *Les catholiques libéraux au XIX siècle.* Grenoble, 1974, p. 44. Cf. RENAN, *M. de Lamennais et ses oeuvres posthumes.* Revista de los dos mundos, 15.8.1857: «Ciertamente, una de las cosas más honrosas para L. es la calma, la reserva de buen gusto y la sinceridad que respiran en todo este libro» *(Essais de morale et de critique: Oeuvres complètes,* t.2, Calmann-Lèvy, 1948, p. 126).

vocabulario no ha cambiado gran cosa. Incluso parece que, después de haber deshauciado a la Iglesia nacida de Cristo, Lamennais intenta mostrar que él es su más directo heredero, incluso el único:

> Bien se mire hacia afuera o bien se meta uno en el interior de su alma para interrogar allí a ese instinto misterioso del porvenir, inherente a cada criatura, todo nos advierte que se prepara una gran transformación. Pensamientos y sentimientos nuevos anuncian una vida nueva...[50] ...Nadie puede prever cómo se realizará esta transformación o cómo querrá llamarse a este nuevo movimiento del cristianismo en el seno de la humanidad; pero sin ninguna duda, se realizará; y grandes masas de hombres serán arrastradas hacia él[51].

Hacia el final de la obra, después de la descripción, tan simple, tan triste y tan simbólica, de la partida de Roma al ponerse el sol —es el último adios[52]— el pensamiento, que sigue siendo el mismo en el fondo, recobra un aliento que emociona:

> ...Cualquiera que sean las apariencias contrarias, el cristianismo nunca ha dejado de dominar a los pueblos; éstos no pueden separarse de él sin separarse de sí mismos; sólo él encierra todo lo que puede satisfacer los deseos de que están dotados; en él está el principio real de su desarrollo futuro... En su esencia, que es la expresión perfecta de las leyes de la humanidad, no se agotará jamás la humanidad.
>
> El mundo, que ahora parece despreciarle, volverá a él, porque él mueve al mundo: *Mens agitat molem*[53].

Poco después Lamennais escribía al barón d'Eckstein: «El cristianismo vivirá: es inmortal. Pero la organización cristiana, la Iglesia, tal como la han hecho los tiempos y los acontecimientos, me parece que ha cumplido ya su duración»[54]. Y un poco más tarde a Eugène Boré, con un cierto temperamento en la afirmación, rara en él: «Según mi criterio, de la raíz eterna brotará un nuevo árbol más grande y más bello; y será éste el que cubra la tierra con su sombra. Pero allá arriba, Dios sabe más que tú y que yo»[55].

---

[50] Citando estas últimas palabras SAINTE-BEUVE, observaba: «Estos últimos tiempos han abusado un tanto de la ola del símbolo». *Portraits contemporains*, t. 1, ed. de 1869, p. 218.

[51] *Oeuvres*, t. 8, 1844, pp. 182 y 303. Cf. p. 296: «Lejos de ser extraño a la revolución social que sucede en nuestro entorno, (el cristianismo) es, por el contrario, su motor y su causa primera».

[52] Es posible que Newman se acordase de estas líneas cuando describe el último adiós a Oxford de su otro «yo», en *Loos and Gain.*

[53] *Affaires de Rome. Oeuvres complètes*, nueva ed. t.8, 1844, p. 312.

[54] 29 de diciembre de 1836 (o quizá de 1837), C.G., 7, 123.

[55] 5 de julio de 1839. C.G., 7, 411.

El libro del pueblo volverá a decir en 1839 que «la Religión, despojada de las viejas vestimentas que la recubren, de su cuerpo enfermo gastado por los años, donde se aloja como en una tumba, volverá a mostrarse en toda su pureza y en su santidad eterna. El Evangelio de Cristo, sellado por un tiempo, se abrirá ante todas las naciones y todas vendrán a leer allí la Ley y a sacar de allí la vida». Este pequeño libro, en efecto proporciona al pueblo y a todo hombre una enseñanza moral aún más evangélica; pero cuando en él se leen estas palabras: «El pueblo que languidecía en las tinieblas ha visto una gran luz, y la luz se ha levantado sobre aquellos que estaban sentados en la región de la sombra y de la muerte»[56], se siente uno obligado a preguntarse si esta gran luz no será la de la religión «eterna», inherente a la humanidad, que, en su nuevo brillo, va a relegar a la sombra del pasado la religión de Cristo; si el árbol «más grande y más hermoso», que debe «cubrir la tierra con su sombra», no saldrá de esta «raíz eterna» de la que el Evangelio de Cristo no era sino un serpollo fracasado. En la defensa del libro, o más bien de «sus principios», que ella opuso a las críticas formuladas por Lerminier, George Sand lo dijo bien claro: sin duda, Lamennais, «en el momento en que él se desprende del viejo mundo católico para entrar a toda vela... en el movimiento revolucionario», reconoce «lo que la humanidad debe al cristianismo»; pero el nuevo camino que él traza para «guiar a la humanidad en su marcha hacia el porvenir» proviene de verdades que «no han sido traídas al mundo ni por Jesucristo ni por sus discípulos...[57]. Su cristianismo no tiene toda la extensión panteística que le daríamos, si nos atenemos a la libre interpretación de su evangelio democrático. Pero su camino se va ensanchando y elevando siempre hasta alturas sublimes... Su ojo de águila abarca nuevos horizontes, etc»[58]. Más prosaicamente, el diario protestante *Le Semeur* daba un pronóstico severo, pero quizá contestable: «El autor no es ni más ni menos que un protestante de la peor especie». Y Mazzini no se había equivocado: «Es un catecismo en una Iglesia secularizada»[59].

Sin duda, en sus relaciones amistosas, Lamennais se muestra a veces más condescendiente. La doctrina que hoy se busca, dice a una corresponsal, «tendrá su raíz en el cristianismo, no lo dudo»... «Pero hasta que esa doctrina haya aparecido, siendo el catolicismo —como creo— la comunión cristiana que, sin comparación, ha conservado mejor el espíritu esencial de la institución de Jesucristo, yo no veo ninguna razón sólida para privarse de

[56] *Le livre du Peuple,* 8ª ed. aumentada. Pagnerre, 1839, pp. XV-XVI y 179.

[57] Lo que no está de acuerdo con lo que ella adelanta en el mismo sitio: «El no toma por código más que el mismo texto de la ley promulgada por el maestro...»

[58] *Lettre à M. Lerminier sur son examen critique du «Livre du Peuple»*. Revista de los dos mundos, 1.2.1838. C.G., 7, 275-283.

[59] Sobre el duelo Sand-Lerminier a este propósito: M.L. PAILLERON, *George Sand,* t. 2, pp. 144-152.

la satisfacción interior y de la esperanza que se pueden encontrar en el cumplimiento de los ritos religiosos establecidos»[60]. Pero, como bien se ve, estas concesiones prácticas, formuladas con delicadeza, no permiten sospechar atenuación alguna en su pensamiento. Y tampoco el tono más tranquilo, más distante, que caracteriza al primer tomo del *Esbozo de una filosofía,* que apareció en 1840. Cuando Lamennais se aparta por algún tiempo de la polémica y de sus visones del porvenir, se muestra capaz de una reflexión serena y se revela como un filósofo no tan malo como con frecuencia se ha dicho, siguiendo a Proudhon y a Sainte-Beuve[61]; pero eso no es más que un alto en el camino, no es ninguna vuelta atrás. Por ejemplo, cuando dice que el cristianismo es «el punto más alto del desarrollo a que ha llegado hasta ahora la razón humana»[62] o que «caracteriza el más alto grado de desarrollo a que ha llegado por ahora la humanidad»[63], uno se da cuenta de que ésta será en adelante, para él, la manera de decir que el papel de toda fe cristiana está concluido: «Han sido necesarios dieciocho siglos de cristianismo para llevar a la humanidad hasta el punto en que se encuentra; y lo que se prepara sobre la tierra es más grande que todo lo que han visto las edades anteriores. El porvenir, al que la vieja sociedad opone tan viva resistencia, no será un simple cambio, sino una total transformación»[64]. La razón, adulta ahora, no tiene ya necesidad de nada «sobrenatural», sea de Cristo o del Espíritu:

> ...No hay ninguna posibilidad de que el cristianismo continúe su evolución, aunque se uniese de una manera íntima y directa a la ciencia y a la sociedad, a menos que se transforme en virtud de una nueva concepción de aquello que es en sí, por su esencia; a menos que, despojándose del carácter sobrenatural que le imprimió una creencia fundada sobre una visión oscura y confusa de las cosas, entre en el recinto de las leyes naturales del hombre; y esta transformación, difícil y lenta, pero cierta, comienza a realizarse bajo nuestra mirada. Marcará, en la historia de la humanidad, uno de esos momentos solemnes que cierran una era y abren otra, en que todo parece fenecer y todo renace; en que surge un mundo nuevo de los sombríos abismos del pasado y, como un corcel, lleno de juventud y de vigor, se lanza hacia el espacio sin límites[65].

[60] A Mme. Clément, 20.4.1840. Ed, de Christian Maréchal, RHLF, 1905, p. 30 (A propósito de la primera comunión de su hijo). C.G., 7, 480.

[61] Este primer tomo expone de forma bastante notable la concepción trinitaria de Dios; algunas de estas páginas podrían ser consideradas, con poco esfuerzo, como un ejemplo de «filosofía cristiana». Pero, separada de su raíz, tal especulación resulta abstracta y estéril.

[62] *Esquisse d'une philosophie,* t.1, p. 90.

[63] *De la Religion,* 1840, pp. 164-165.

[64] A. M. Gombert, 16 agosto de 1839: «nada subsistirá de todo lo que existe, sino la imperecedera raíz de las cosas y de esta raíz brotará una magnífica verdad, que se esforzarán en realizar las generaciones sucesivas, con la conciencia del fin a donde tienden». C.G., 7, 422.

[65] *De la Religión,* pp. 166-167. Este último texto es citado por Le Guillou, p. 341.

En realidad en todo esto no hay nada auténticamente joaquinita, ni transformado ni retransformado. Ni una sola invocación al Espíritu de Cristo o al Espíritu de Dios. Lo mismo sucede en su volumen de las *Discusiones críticas,* donde Lamennais manifiesta su alejamiento más completo y más determinado: «Guárdense bien de creer que no quedará nada del catolicismo. Por el contrario, él encierra bajo profundos símbolos las verdades que, más desarrolladas y más claramente concebidas, serán todavía, serán siempre el objeto de una fe imperecedera... Y no será una destrucción, sino una evolución. La flor que se transforma en fruto, ¿perece, acaso? Ciertamente, no; trasformándose, alcanza un grado más alto de perfección». Y otra imagen, complementaria y más brutal: «Después de todo, el catolicismo no era más que un gigantesco y magnífico edificio» (Lamennais no ha buscado el progreso en una dirección protestante). Pero el edificio está destruido[66].

Dos años más tarde, en *Amschaspands y Darvands* (1843), se abre paso otra precisión, que hace revivir un viejo fondo tradicionalista, pero que al mismo tiempo marca un nuevo paso decisivo en el alejamiento del cristianismo. La religión esperada no saldrá únicamente del Evangelio, ni siquiera por una transformación radical; nacerá de «una mezcla de las antiguas creencias, o mejor, de sus elementos combinados». Y así se constituirá «la base de una civilización común a todas las fracciones de la raza humana a las que dividen religiones inconciliables»[67]. Todas las religiones del pasado están muertas o están para morir, «la tumba se traga ya a su presa». Pero «en las ruinas del viejo cuerpo disuelto germina la semilla cuyo desarrollo marca una de las fases de la transformación ascendente, de la evolución sin término asignable del genio humano»[68].

Sin duda la religión bajo cuya influencia se ha desarrollado el Occidente, era superior a las demás. Pero ha corrido la misma suerte que las otras. Como ellas, está gastada; «sentada sobre las ruinas del pasado, almacena en su entorno los escombros de su riqueza, espléndido sudario con el que parece que desea ser enterrada»[69]. Es lo mismo que explican,

---

[66] *Discussions critiques et pensées diverses sur la religion et la philosophie.* 1841, pp. 47-49.

[67] Lamennais habla de otra manera en *l'Esquisse d'une philosphie.* Véanse, en particular, las páginas 52-53 y 89-90.

[68] *Amschaspands et Darvands,* por F. Lamennais, 3ª ed., 1845, pp. 69, 180, 313, 394. Generalmente se señala en esta obra el maniqueísmo mennaisiano llevado hasta el extremo, el fatigante abuso de los sarcasmos y de las violencias caricaturales; es un aspecto que nosotros dejamos de lado. Cf. *De la societé première,* 1848, pp. 254-255.

[69] *Amschaspands et Darvands,* pp. 170-174. El se alegra de haber fracasado en 1830 en su esfuerzo por rejuvenecerla: «¿En definitiva, a qué hubiese conducido esta acción? A traer de nuevo el pasado, a devolverle una suerte de vida que habría retardado el verdadero progreso» A Ségratain, 12 del 8 de 1844. Citado por Henri GUILLEMIN, *Pas à pas,* Gallimard, 1969, p. 149.

todavía en 1846, las anotaciones al texto de los Evangelios[70], esta obra que, como muy bien ha dicho Duine[71], «enseña el nuevo menesianismo», que es el «breviario de la religión del porvenir»:

> ...¿Dónde está Cristo? ¿Dónde su doctrina...? Está en el porvenir que se prepara en el fondo de la naturaleza humana que se esfuerza; está en ese movimiento que agita a los pueblos de un extremo a otro de la tierra. Cuando una institución no puede satisfacer las necesidades de los pueblos, a causa del progreso que se ha operado, el espíritu... se retira de ella. No quedará más que su cadáver. Así, en tiempos de Jesucristo, la religión de Moisés... ¿No se estremece hoy la tierra como una mujer que va a parir?... Nacerá la era nueva, cuyo divino germen querrán ahogar los poderes del pasado, aterrorizados ya por las angustias de la muerte...[72].

Obra paradójica y desoladora, que no escapa a las continuas contradicciones más que por la suavidad de las imágenes y de las fórmulas. No se sabe ya si Jesús ha venido a cambiar los corazones o a librar al pueblo de sus tiranos; a anunciar el fin de este mundo terrestre o el trastocamiento de la sociedad; a predicar el amor mutuo o el odio contra los «poderosos». Y tampoco se ve si la lucha será sin fin o se establecerá un día el reino pacífico del bien, en que «los pueblos rescatados entonarán el cántico de la libertad». Se tiembla ante la evocación de esos hombres evangélicos que, habiendo vencido a los hombres de «codicia, de orgullo y de deseo», tendrán por fin «el poder», «y entonces habrá llegado la hora de ordenar el mundo según las eternas leyes de Dios»...[73]

El 8 de noviembre de 1847 escribe al Padre Ventura, justificando siempre sus sucesivas posturas con la misma forma de profecía: «Asistimos a una gran muerte y a un gran nacimiento. Nosotros vemos con claridad solamente la tumba: la cuna permanece velada»[74]. Se advertirá que no se trata aquí de transformación, de desarrollo ni de *re*-nacimiento cristiano; no hay, como en el mito del progreso futuro del Espíritu, una continuidad

---

[70] F. LAMENNAIS. *Les Évangiles.* Traducción nueva con notas y reflexiones al fin de cada capítulo, 1846.

[71] *Op. cit.*, p. 241.

[72] *Les Évangiles*, pp. 3,62,63,185, etc. P. 336: «Hoy, bajo el velo del símbolo, el Evangelio encierra verdades cuya profundidad no se revela más que sucesivamente, a medida que se ensancha la esfera del pensamiento y del conocimiento».

[73] *Les Évangiles...*, pp. 9,12,18,38,125,158,277,298,388, etc. Hay que señalar también, el nuevo contraste, en este libro y en muchos otros, entre la sabiduría de bien de los consejos, la moderación de las reformas propuestas... y, por otra parte, el furor de las invectivas y el exceso enfermizo de las perspectivas de apocalipsis.

[74] En Ange BLAIZE, *Essai biographique sur M.F. de La Mennais*, 1858, p. 147. Cf. a Lacuria, 19.3.1844: «Lo que más me duele, en estos tiempos de dolorosa ansiedad, es el esfuerzo de los espíritus por engendrar algo que no es más que la necesidad universal de una nueva concepción, aún desconocida, ante la cual cesará la duda...» En Guillemin, *op. cit.*, p. 148.

verdadera en la discontinuidad. A su viejo amigo, que se esforzaba por devolverle al tiempo en que un mismo ideal les unía, Lamennais le confiesa que, para él, el cristianismo no significa ya nada. Y, a pesar de todo, nunca consiguió fijarse en una posición definitiva. Su rechazo seguía siendo obstinado. Sin embargo, después de haber saludado largo tiempo, en la amargura y en la alegría, un cristianismo del todo nuevo que veía en el horizonte como «una nube luminosa»[75], dirige hacia el fin de su vida, el 9 de noviembre de 1851, a su primo Macé de la Villéon, estas líneas amargas, pero al mismo tiempo humildes y confiadas: «Si las leyes de nuestro desarrollo, de nuestra transformación, de nuestros reconocimientos (¿renacimientos?) sucesivos son para nosotros desconocidas en parte, por lo menos creamos en ellas y sometámonos a ellas con paz, con esperanza, con ese amor más fuerte que la muerte en cuyo seno se desvanecen, como vanas sombras, todas las vicisitudes y todos los dolores del tiempo»[76]. Ahí aparece otro Lamennais, sin duda el más verdadero porque es el más profundo; aquel que escribía a su vieja amiga entristecida, la baronesa de Cottu: «Vivimos como en dos planetas separados, sin comunicación directa, pero que sin embargo... gravitan en torno del mismo sol»[77]; aquel del que Adrien Benoît-Champy nos dice al día siguiente de su muerte: «Estaba como impaciente por dejar este mundo y ver cómo se levanta finalmente el telón, según una expresión que le he oído repetir a menudo»[78].

Así pues, Lamennais conocería todos los avatares del joaquinismo, incluso aquel trágico post-joaquinismo que no conserva ni siquiera las apariencias de una vinculación de origen con la fe cristiana. Unos cuantos años de una existencia individual reprodujeron y terminaron así la curva de largos siglos. La evolución del mito termina en un rechazo total. Si en el principio fue grande y bella la ilusión, la caída final es profunda, —menos deplorable, sin duda, a los ojos de muchos, que la persuasión tranquila y satisfecha en que se instalaban aquellos que, sin chocar con ningún obstáculo mortificante, pensaban haber «cumplido» el cristianismo en sí mismo. A decir verdad, desde la primera hora había habido un malentendido. En fórmula un tanto brutal, pero justa, J.R. Derré ha escrito que, desde el *Ensayo sobre la indiferencia,* la concepción mennaisiana de la religión era «totalmente social e histórica»[79]. La Iglesia con la que Lamennais soñaba no era, en el fondo, ni la Iglesia del Espíritu ni la Iglesia de Cristo, porque no era realmente una Iglesia-don de Dios, distinta de la

[75] *Les E'vangiles...,* p. 189.

[76] En ad. ROUSSEL, *Lamennais et ses correspondants inconnus.* Téqui, 1912, p. 441.

[77] *Lettres inédites...,* p. 326: 27.10.1842.

[78] DUINE, *Lamennais,* Garnier, 1922, p. 352.

[79] *Op. cit.,* p. 56. Igualmente GUILLEMIN, *op. cit.,* p. 105, a propósito de *la Religion considerée...:* «La religión le interesa a Lamennais, ante todo, en aquello que él tiene por sus necesarias y evidentes imbricaciones políticas y sociales».

sociedad natural, inserta sobrenaturalmente en el mundo para conducirlo a su fin; no era más que la voz de la Humanidad[80]. Cuando, evocando las turbaciones de la época, escribía: «Guardaos de ver en ese movimiento, que se hace universal, una obra de destrucción o la agonía de la Sociedad; al contrario, es que comienza la regeneración de la Sociedad moribunda»[81], habría podido poner «Iglesia» donde puso «Sociedad», como se ve por otros muchos textos. También podría haber dicho «cristianismo», este cristianismo, «religión verdaderamente una, perpetua y universal» que no era para él más que «la manifestación, en sus relaciones con el hombre, de la ley eterna que *religa,* une a la creación entera con Dios»[82]. Por una aparente inversión, que ha llenado de estupor a muchos de sus contemporáneos, ha podido rechazar un día el Evangelio interpretado por Roma en nombre del Evangelio interpretado por los pueblos, o el cristianismo del «pontificado» en nombre del cristianismo de la «raza humana»[83]. Ha podido pasar de un sistema de teocracia papal al de una democracia totalmente laica, porque el Papa había sido para él el sustituto, o más bien, el órgano del pueblo[84].

Seguramente era sincero cuando, el 5 de noviembre de 1833, escribía al papa Gregorio XVI que él quería encerrar toda su acción en «un orden puramente temporal»[85], para llevarla con toda independencia. Eso mismo había escrito seis meses antes al Padre Ventura y se lo repetirá una vez más[86]: «Resuelto a no ocuparme más de todo aquello que durante mucho tiempo ha sido objeto de todos mis esfuerzos, encerrado únicamente en la ciencia humana y entregado únicamente a los intereses generales de la humanidad en el orden puramente político, me siento liberado de un enorme peso»[87]. En 1834 no cesa de repetir que su intención «es permanecer sumiso en la Iglesia, pero libre fuera de la Iglesia»[88]. «Sumiso

[80] Véanse las penetrantes páginas consagradas a Lamennais por Hans Urs von BALTHASAR en *Le Complexe antiromain, essai sur les structures ecclésiales* [trad. española: *El complejo antirromano,* BAC, Madrid 1981, pp. 102-106 (*ndt*)].

[81] A la condesa de Senfft, 16.12.1830. C.G., t. 4, p. 385.

[82] *De la Religion,* p. 164.

[83] *Affaires de Rome,* ed. citada, p. 302.

[84] LE GUILLOU, p. 281, en nota, observa que se puede «contestar su forma de reducir, de hecho, la infalibilidad de la Iglesia a la infalibilidad del género humano, su teoría de lo sobrenatural y su concepción de la revelación». Cf. *Esquisse d'une philosophie,* t.2, p. 80: «¿A qué se llama orden sobrenatural? Dios y la creación, he aquí todo lo que existe: fuera de esto, nada hay posible».

[85] C.G., t.5, pp. 509-510. Cf. a la condesa de Senfft, el 1.8.1833; p. 439.

[86] «Lo que ha quedado firmemente en mi espíritu, pase lo que pase, es no volverme a ocupar de las cosas de la religión... Mis combates por la Iglesia han terminado». 25.1.1833; t. 5, p. 294.

[87] El 15.3.1834. C.G., t.6, p. 44. Cf. a la condesa de Senfft, 25.1.1834; t.6, p. 32: «Lo que me resta de vida lo consagraré a la pura filosofía, a la ciencia humana, a mi país, a la humanidad». A Coriolis, 9.11.1833, y a Montalembert, 19.11; t.5, pp. 513 y 518.

[88] A Charles de Coux, 21.5.1834; t.6, p. 102.

en religión y libre en lo demás»[89]. Pero ese dualismo que proclamaba entre el sacerdote y el ciudadano no correspondía ya a realidad alguna en lo profundo de su pensamiento. No estaba enteramente confundido al reprocharle a Gregorio XVI su actuación política. Tenía razón al recordarle una distinción esencial en principio, aunque difícilmente practicable en aquella coyuntura histórica. Pero se confundía abiertamente al no preocuparse de la misma distinción por parte suya. Lo que proponía al Papa como base de un tratado de paz era una dicotomía radical, tan poco deseable en sí misma como imposible de llevar a la práctica; y nadie tenía menos fundamento que él para valerse de ella. La parte que él se reservaba, la que exigía en realidad, era el todo, puesto que su política era religión y su religión, política. En 1826 había publicado *De la religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil,* y en 1848 publicará *De la sociedad primera y de sus leyes, o de la Religión*; de una a otra de esas obras, las posiciones doctrinales y los juicios históricos sobre la Iglesia son totalmente inversos, pero la semejanza de los dos títulos revela una continuidad profunda en la idea de la religión.

En el momento más agudo de su conflicto con Gregorio XVI, ya en plena revuelta interior, había tranquilizado a una corresponsal inquieta diciéndole que «sus sentimientos de sumisión católica» no habían «jamás experimentado la menor alteración» y que permanecían siempre siendo «la base de *sus* palabras y de *sus* actos»[90]; semejante declaración es sin duda ambigua pero, en su propia óptica, decía la verdad: él estaba siempre sometido, en palabras, actos y sentimientos, a la causa «católica» de la Humanidad. Decía incluso: «no quiero morir apóstata... de la humanidad»[91]. Ange Blaize ha analizado bien este proceso desde 1858[92]: «Si (la Iglesia) es infalible, lo es cuando se encuentra de acuerdo con la autoridad infalible del género humano... (Ella) no es más que una Iglesia particular en el seno de la Iglesia universal de la humanidad. Lamennais no sacó, en un principio, esta última consecuencia del principio que él había sentado...» Pero ese principio le guiaba sordamente desde el principio de la crisis. Su viejo amigo Bruté, torpe en el camino que le dictaban el celo y el afecto, indiscreto después en sus «declaraciones intempestivas» y simplista por lo demás en sus ideas, también lo había advertido. Nada más esclarecedor que el relato que ha dejado de su desgraciada visita a la Chesnaie en octubre de

89 A Élie de Kertenguy, junio de 1834; t.6, p. 134. A el Abate Combalot, 3 de junio; p. 133.

90 A la condesa de Ganville, 1.12.1833. C.G., 5, 531. Cf. DUINE, pp. 184-185.

91 A Montalembert, 25.11.1833. C.G., 5, 523.

92 *Essai biographique...*, pp. 153-157. Apologista de Lamennais, Louis de VILLEFOSSE lo ha reconocido: «...El pueblo, sustituyendo a la Iglesia, viene a ser el ejecutor de las voluntades de Lo Alto. El lector reconocerá sin dificultad que esta nueva tesis podía lógicamente derivarse de las teorías del consentimiento universal y de la razón general del *Essai*»: *Lamennais ou l'occasion manqué*, Vigneau, 1945, p. 211.

1835: «(El decía) que la Iglesia era... todo el género humano, desarrollándose y perfeccionándose de edad en edad, desde los Jueces a los Reyes, a los Profetas, a Jesucristo y hasta el presente todavía. Parece que él consideraba la actual dispensación como accidental y temporal, como la de Moisés, de tal manera que le dije que eso era lo que se habían atrevido a decir los protestantes racionalistas de Alemania»[93].

Y en lo esencial eso es lo que dice y repite Lamennais en sus publicaciones siguientes. En 1841 le confía a su amigo de Vitrolles, al dedicarle su nuevo opúsculo, *Sobre el pasado y el porvenir del pueblo,* su esperanza de que estas páginas expandan «una viva luz sobre el gran enigma del cristianismo y sobre la ley de la humanidad». He aquí esta luz: síntesis aún incompleta, el cristianismo ha realizado la unión del mosaísmo y del politeísmo; pero, por su espiritualismo sobrenatural, ha provocado un desgraciado divorcio entre sociedad espiritual y sociedad temporal, ha establecido el dualismo de la Iglesia y el Estado[94]. Hoy están maduros los tiempos para rechazar ese sobrenatural, que no era sino ilusión, y devolver su unidad a la sociedad humana. En 1848, en su tratado *De la sociedad primera y de sus leyes o de la Religión,* Lamennais se explica más largamente:

> Ya es hora de que el hombre, parcialmente liberado, acabe de romper esos viejos lazos, rechace completamente, rechace para siempre, esa hipótesis tan falsa como funesta de un orden sobrenatural; y, por decirlo así, ya es hora de que entre en Dios entrando en la naturaleza, su templo verdadero. Tal es el carácter, la tendencia visible de este movimiento extraordinario que agita hoy a los pueblos y que renovará al mundo. Todo se prepara para el nacimiento de una gran unidad, cuyo lazo, cada vez más estrecho y más fuerte, será la Religión desprendida de las vanas opiniones que la dividen, la Religión llevada hasta su pura esencia[95].

¿Es ésta la promesa de un tiempo nuevo, de esa «tercera edad» del mundo en que se abrazarán la libertad y la unidad, la justicia y la paz de que hablaba el Profeta? ¿O será acaso, escondida bajo un velo brillante, la vuelta de aquella unidad monstruosa de la que los hombres habían sido liberados por la palabra y el sacrificio de Cristo? Nosotros estamos hoy mejor

---

[93] Sobre esta visita que tanto irritó a Lamennais, véase el relato de Bruté y las cartas de Lamennais, t.6 de la C.G., y t. 7, pp. 20,26,32-35,54,55,554. Cf. DUINE, pp. 207-208. LE GUILLOU, pp. 370-376 y 431-437. DUDON, *Lamennais et le Saint-Siège,* pp. 363-364. Comparar con la carta de Lamennais a Lerminier, 9.9.1834; C.G., 6, 289. Sobre Bruté, ver el Ensayo de bibliografía de DUINE, nº 16, 39 y 68. Carta de Bruté a su «cher Féli»: 21.2.1836; C.G., 7, 563-565.

[94] A Vitrolles, 20 de mayo de 1841. Cf. *Du passé...,* pp. 76-86. Ver LE GUILLOU, pp. 350-351.

[95] *De la société première...,* p. 241.

situados que Lamennais para comenzar a saber lo que puede sacar de su propio fondo esa humanidad infalible con la que siempre había soñado[96]. Pero, para permanecer en los límites de su propio tiempo, comprobamos que, a pesar de las diferencias, Bruté pensaba razonablemente cuando señalaba el parentesco de la doctrina mennaisiana con la de los alemanes. Recientemente se ha escrito que para Lessing no hay realmente «una historia sagrada distinta de la historia de una progresiva toma de conciencia de sí por parte de la humanidad» y que para Hegel «la razón humana acaba de tomar suficiente conciencia de sí misma para atribuirse la función reveladora reservada antes al Hijo Encarnado y al Espíritu»; que, para uno y otro, «ya está superado el tiempo del mito teológico»[97] ¿No valdría también esto mismo, en el fondo, para Lamennais?[98].

[96] Será justo decir también que la concepción de «sobrenatural» que reinaba en la teología de la época se prestaba mal para hacer valer, en toda su profundidad y fuerza liberadora, la novedad cristiana.

[97] Paul TOINET, *Herméneutique, philosophie et ecclésiologie.* Revista tomista, 1976, p. 378.

[98] La introducción a la traducción de la *Divina Comedia* (postuma, t.1, 1855) describirá el progreso humano en todos los órdenes como una recuperación del espíritu griego antiguo y del derecho romano sobre «el cristianismo teológico», celebrará el Renacimiento y alabará al protestantismo por contener en sí, a pesar de sus inconsecuencias, «el principio inmortal de la soberanía de la razón» (pp. II a XII).

II

En torno a Lamennais

En sus indiscretas y demasiado vivas *Consideraciones sobre el sistema filosófico de M. de La Mennais,* Lacordaire ha subrayado con trazo duro otro parentesco, el del sueño mennaisiano con el de los discípulos de Saint-Simon[1]. Retomada enseguida, en términos injustos, por A. Martinet en un *Ensayo sobre la perfectibilidad humana*[2] y después, con fuertes matices, por Georges Weill en su *Historia del catolicismo liberal en Francia*[3], esta tesis ha provocado las protestas de Louis Le Guillou, historiador de Lamennais, que prefiere evocar —de forma poco convincente, en verdad— a Savonarola[4]. Contentémonos con observar que si se ha podido reconocer en el pensamiento de Lamennais un cierto proceso emparentado con el de los sansimonianos, y por otra parte, emparentado con el de los «protestantes racionalistas de Alemania», es porque unos y otros —a este respecto— están sacados del mismo tronco joaquinita. Ya hemos dicho que, de hecho, Lamennais detestaba al sansimonismo[5]. Dice Bénichou que lo trata «con una especie de severidad clerical»[6]. Hubo enfrentamiento entre los dos

[1] En 1834. *Oeuvres,* t. 8, Poussielgue, 1898, pp. 147-148.

[2] Paris-Lyon, 1835, pp. XII-XIII: «En un tiempo en que todo se precipita, bastarán tres años para ver al nuevo reformador a la cola del saint-simonismo, etc.».

[3] *Histoire...,* 1828-1908. Alcan, 1909, p. 43.

[4] *L'évolution de la pensée relgieuse de Félicité Lamennais. Armand Colin, 1966; pp. 219-220 y 237-238.*

[5] *Oeuvres posthumes,* editadas por E.D. Forgues, 1856, pp. 168-170.

[6] *Op. cit.,* p. 161.

grupos. «Durante nuestra estancia en París —ha contado Éloi Jourdain, entonces joven admirador ferviente de Lamennais— nos preocupábamos mucho por la doctrina de Saint-Simon. Frecuentábamos asiduamente las reuniones, seguíamos con interés las discusiones, leíamos sus obras»[7]. Pero desde 1830, las relaciones entre *L'Avenir* y *Le Globe* fueron agrias. Los redactores de *Le Globe,* en una larga campaña, se empeñaron en demostrar «la decadencia» irremediable del cristianismo y la locura de los jóvenes liberales católicos que pretendían rejuvenecerlo[8]. Un poco más tarde el Padre Enfantin quiso invitar a Lamennais a una especie de santa alianza:«Le esperamos a Vd. Sea Vd. el Pablo de la alianza definitiva; deje los sepulcros blanqueados, deje a los doctores de una ley muerta. Venga con nosotros. En vano intentará Vd. despertar a Roma»[9]; sus llamadas grandilocuentes fueron vanas. Pero al pensar que ni la humanidad ni el cristianismo han cumplido su tarea y que «el cristianismo y la humanidad son la misma cosa»[10], Lamennais se alineaba, por gusto o a la fuerza, en la cohorte formada en esta época por los sansimonianos y otros muchos[11].

Se puede hablar de un parentesco más directo entre Lamennais y Lamartine. En su artículo del 1° de mayo de 1834 sobre las *Palabras de un creyente,* Sainte-Beuve llegó a escribir que ambos «se reencuentran en un pensamiento profético»[12]. Hay más. En ciertos casos hay una relación de filiación. Ya el *Ensayo sobre la indiferencia,* por su «alta filosofía», había producido una fuerte impresión sobre el joven Lamartine; y desde 1818 los dos hombres mantuvieron relaciones personales. En sus apreciaciones sobre Lamennais, Lamartine no se ha mostrado muy generoso. Escribirá a su amigo Virieu: «Tengo respeto por ese hombre, aunque su espíritu, excesivo siempre en todo, no se compagina jamás con el mío, moderado por sentido común y por amor a lo práctico». Finalmente acabaría incluyéndolo en su galería de los hombres «enloquecidos por la doctrina». En su *Curso familiar de literatura,* trata su pensamiento con cierto desprecio y, narrando su primera visita al que entonces era «el Atanasio implacable de la Iglesia», nos dice que se salía de su casa «enconado contra

[7] Charles SAINTE-FOI (pseudónimo). *Souvenirs de jeunesse,* 1828-1835, Perrín, 1911, p. 188.

[8] Cf. D'ALLEMAGNE, *op. cit.,* p. 207.

[9] Y también: «Nosotros, niños de un día, pero de un día inmenso, puesto que es el último que lucirá sobre la humanidad, nosotros tenemos el poder de doblar nuestra cabeza para recibir de manos de nuestro maestro el bautismo del porvenir». Textos en D'ALLEMAGNE, pp. 162 y 207, y en LAMENNAIS, C.G., t. 5, pp. 563-564.

[10] A Charles de Coux, 21.5.34. C.G., 6, 103.

[11] Eso es lo que observa M. BÉNICHOU, *loc. cit.,* recordando que aunque siga largo tiempo hablando del cristianismo, Lamennais, en su última fase, predica «la religión llevada a su pura esencia» *(De la société première,* p. 241).

[12] *Revue des deux mondes,* 3ª serie, t. 2, pp. 355-356. El les añade a Chateaubriand... y Béranger.

los hombres... El regusto de su alma era amargo. Su talento era odiarlo todo; su inspiración era la cólera... Le rechinaban los dientes hablando de amor» [13]. Si el rasgo no es falso, el juicio es unilateral. Duine nos advierte que Lamartine quiso disimular la influencia que sobre él ejerció Lamennais [14]. Y, sin embargo, la influencia es innegable. En la evolución religiosa del poeta esa influencia se mezcla con la de Dargaud, para arrojar sobre el deísmo racional, en el que desembocará no tardando mucho, el manto flotante de un cristianismo en marcha hacia una religión del puro espíritu, la única que cumplirá el Evangelio.

En las *Harmonías* y más especialmente en el *Himno a Cristo,* «que confunde razón y Verbo divino», ¿se puede reconocer un acento mennaisiano? [15]. Al menos en política, Lamartine había sobrepasado a Lamennais en el camino de un liberalismo cristiano. Cuando Lamennais lanza *L'Avenir,* no le niega su simpatía, pero no se embarca en su seguimiento, porque cree discernir en su pensamiento un resto de «teocracia», «idea falsa que matará a todo ese genio y toda esa conciencia si no la explica o no la rechaza» [16]. Pero *L'Avenir* dejó su impronta sobre más de una página de la *Política racional,* folleto que publica Lamartine (octubre de 1831) en la Revista Europea y que constituye su primer manifiesto. El tono profético, la vaguedad de las fórmulas oratorias, la inmensidad de las perspectivas, el predominio del punto de vista social..., son realmente los de Lamennais. Pero el discípulo es menos ardiente que el maestro:

> Estamos en una de las más duras épocas que haya debido atravesar el género humano para avanzar hacia el final de su destino divino; en una época de renovación y de transformación social, quizá parecida a la época evangélica... El horizonte de la humanidad retrocede y se renueva en proporción a los pasos que ha dado; sólo el Verbo divino sabe a dónde quiere conducirnos; el Evangelio está lleno de promesas sociales y aún

[13] Citado por DERRÉ, *Le renouvellement...,*pp. 570-571. RENAN emitirá un juicio semejante: «Alma fuerte y espíritu estrecho... las evoluciones de su pensamiento no parecieron más que un pretexto para satisfacer la eterna necesidad de su naturaleza, la necesidad de indignarse, etc.»; si la observación no carece de fundamento, el cuadro que pretende ser es falso; en cuanto a la consecuencia, se podrá discutir sobre la mejor de las dos actitudes que describe: «Si, en lugar de salir del cristianismo por motivos en que la política y la pasión tuvieron más parte que la fría razón, hubiese salido por el camino real de la historia y de la crítica, quizá hubiese conservado su paz...» *M. de Lamennais et ses oeuvres posthumes. Rev. des deux mondes,* 15.8.1857 *(Essais de morale et de critique. Oeuvres complètes,* t. 2, Calmann-Levy, 1984, pp. 111 y 136).

[14] DUINE, *op. cit.,* pp. 317-320.

[15] Junio 1830. Es el consejo de DERRÉ, *Le renouvellement,* p. 564.

[16] Henri GUILLEMIN, *Le Jocelyn de Lamartine, étude historique et critique* con documentos inéditos. Boivin, 1936, 860 páginas, pp. 193-195. El autor de esta obra monumental ha reaccionado contra los excesos de la tesis de MARÉCHAL, *op. cit.,* demasiado inclinado a ver por todas partes la influencia directa de Lamennais sobre el poeta.

oscuras; él se desarrolla con el tiempo, pero no descubre a cada época más que la parte del camino que ella debe esperar...

...Crisálida inmortal, (la humanidad) sale trabajosamente de su envoltura primitiva para revestirse de su traje viril. Después de los cinco o seis siglos que habrá durado la edad de la libertad, pasaremos a la edad de la virtud y de la religión puras..., a la época de la caridad, mil veces superior incluso a la época de la libertad, por cuanto la caridad, amor de los otros, sentimiento divino emanado de Dios, está por encima de la libertad, amor de sí, sentimiento emanado del hombre...[17].

¿No es eso, en un lenguaje blando que no recuerda para nada la pasión seca y concentrada de Joaquín de Fiore, ni los acentos, los furores, las imágenes o los éxtasis de tantos de sus herederos sucesivos, una proclamación más —sonora, pero prudente, a largo plazo— del Evangelio eterno?

La *Política racional* no tocaba todavía en absoluto a lo íntimo de la fe; pero, desde este año de 1831, en septiembre, Lamartine encuentra a Dargaud, que —durante treinta y cuatro años— va a «derramar sobre él la oleada de sus exhortaciones racionalistas»[18]. En noviembre de 1832, se enteró en Damasco de la condena de *L'Avenir.* La sacudida no debió ser tan fuerte como ha pensado Christian Maréchal; al menos si nos atenemos al único texto que hace mención de ello, esa reflexión desdeñosa que se lee en el *Viaje a Oriente:* «Nada me parece más extraño que esos enredos piadosos o políticos del barrio de San Sulpicio, aquí, al borde del desierto de Bagdad»[19]. Precisamente ese *Viaje,* que no se publicará hasta 1835, fue cuidadosamente retocado por su autor. Para Henri Guillemin, el verdadero drama que sacudió a Lamartine no sucedió en Damasco, ni un poco antes, en Jerusalén. Ocurrió el 7 de diciembre, en Beirut, donde moría su hija Julia. La condena lanzada por el Papa contra Lamennais no debió contribuir a su drama más que el silencio del Santo Sepulcro. En Octubre de 1833 estaba de vuelta en Francia y proyectaba fundar una revista con Ballanche y Lamennais... En la primavera de 1834 se publican las *Palabras de un creyente.* Se enfada: este «Evangelio de la insurrección»[20] altera todos sus

[17] Cf. Christian MARÉCHAL, *Lemennais et Lamartine,* Bloud, 1907, pp. 221 a 258. DERRÉ *Lamennais et ses amis,* 1962, pp. 39 y 572-573. Quizá pensaba en esta página Henri GUILLEMIN, cuando escribía: «Nosotros estamos alcanzando "una tercera edad", decía él, en la que el cristianismo va justamente a penetrar la vida social, el orden de las ciudades y de las naciones» *Histoire du catholicisme français au XIX siècle,* 1947, p. 81.

[18] GUILLEMIN, *Le Jocelyn de Lamartine,* p. 190.

[19] *Voyage en Orient,* 1855, t. 3, p. 42. El 16 de diciembre de 1833 escribe a Cazalès, sobre «nuestra lamentable esfera de disputa y de inanidades morales y religiosas»: «Dios no está allí donde no hay sino poco espíritu o por escasos soplos. ¿Qué significa para la ley de los mundos y de las inteligencias la querella del abate de La Mennais y del Papa?». Cf. GUILLEMIN, *op. cit.,* pp. 205 y 211.

[20] A Eugène Boré.

cálculos de prudencia; «Me ha causado un gran trastorno», dice de Lamennais. De julio a septiembre corrige el manuscrito del *Viaje*. Tras las indicaciones y casi mandatos de Dargaud, queda transformado todo el relato de la meditación en el Santo Sepulcro y «Mi humilde cristianismo», por ejemplo, se transforma en «mi racionalismo cristiano». Pero se piensa más en una influencia mennaisiana cuando, a esta reflexión melancólica: «A medida que las religiones se espiritualizan, los dogmas se van», sucede una promesa: aún puede venir el Espíritu Santo, él puede «encarnarse en un hombre o en una doctrina». ¿No es esto dejar el porvenir abierto a un más allá del cristianismo?[21].

En lo sucesivo Lamartine multiplicará sus profesiones de fe en la razón. Después de algunas tergiversaciones, Dargaud y su auxiliar Aimé Martin le convierten al deísmo del siglo XVIII, que él presenta —dice Henri Guillemin— «ingenuamente como un mensaje del todo nuevo»[22]. Emplea siempre la prudencia, atenúa las declaraciones demasiado precisas, equilibra las fórmulas, hace publicar en *Le Moniteur* una respuesta a un cierto «Señor Cognat, compañero de la mujer», en la que anima —sin comprometerse— a los buscadores de una nueva edad de oro[23]. En *Jocelyn* (1836) suprime una hermosa estrofa que podría chocar a lectores cristianos demasiado sensibles[24]. *Jocelyn* constituye una réplica viva a las *Palabras de un creyente,* de las que se había espantado Lamartine. Lamennais, por lo demás, no estaba engañado y su alabanza de las «ondas sonoras» del poema va acompañada de un aviso: ¡«Que al planear por las altas regiones, no pierda de vista vuestro genio las cosas de aquí abajo... esta multitud inmensa de hombres ebrios de verdad y de bien, a los que un poderoso impulso empuja hacia una meta desconocida para ellos y cuyo pecho anhelante aspira con esfuerzo el soplo del porvenir!»[25]. Si en los pensamientos subyacentes a *Joselyn* hay algo más que racionalismo, ¿habrá

---

[21] MARÉCHAL, *op. cit., 3ª parte, cap. 1: «Lamennais et le Voyage en Orient»*, pp. 261-302. GUILLEMIN, pp. 195-232.

[22] *Le Jocelyn de Lamartine*, pp. 220-221; cf. p. 233.

[23] «Mi símbolo no es en absoluto el vuestro; pero si no puedo participar en vuestra jóvenes ilusiones sobre la realización de una edad de oro aquí abajo, participo más que nadie en vuestros nobles deseos de mejora social... Antes de descubrir ese nuevo mundo del que hablais, muchos navegantes se perdieron y se hundieron en el desconocido Océano, pero sus mismos restos guiaron a Colón en su camino y el nuevo Mundo fue encontrado». En H.R. D'ALLEMAGNE, *op. cit.*, p. 376.

[24] «Si el siglo alimentado con la leche de las parábolas —puede fijar su sol sin la sombra de los símbolos— y desde su fe que muere se lanza a la razón...» Cf. GUILLEMIN, pp. 258-261 y 747.

[25] C.G., 7, 57, cf. p. 574, el consejo de la baronesa de Vaux que Lamennais le había pedido. G. SAND reprochará a Lamartine el no haber imitado «la sinceridad tan sublime» y «el valor tan venerable» de Lamennais: *Essai sur le drame fantastique. Revue des deux mondes,* 4ª serie, t. 21, 1839, pp. 614-615.

que atribuirlo a Lamennais más bien que a Ballanche o quizá a Saint-Martin?[26]. A pesar de todo, el poeta no puede olvidar demasiado deprisa el impulso recibido otrora del sacerdote, ni renunciar por oportunismo a la nueva dirección que ha tomado su esperanza desde los tiempos de *L'Avenir.* Con la lectura de los *Asuntos de Roma* se emociona. Escribe a su amigo Virieu: «Es una conciencia de mártir»[27].

De ese más-allá del cristianismo en el que Lamennais había detenido algún tiempo su pensamiento —antes de abandonar todo resto de joaquinismo— Lamartine da una especie de ilustración premonitoria escribiendo la *Historia de los Girondinos* (1847). En ella proclama con un eclecticismo facilón y apoyándose sobre las primeras fases de la gran Revolución: «La idea de Dios, confinada en los santuarios, saldrá de allí para brillar en cada conciencia con la luz de la libertad; esta luz, revelación para unos, razón para otros, hará estallar cada vez más la verdad y la justicia que vienen de Dios sobre la tierra». En noviembre de 1848, aludiendo al discurso con que él acababa de inaugurar la nueva constitución, escribirá en *Anales de filosofía cristiana:* «Es propiamente el sistema del Padre Lamennais, que la razón de todos es cosa divina, es la voz de Dios, y ella construye la verdad». Y en la Advertencia que redactó en 1855 para una nueva edición de *La caída de un ángel,* después de haber rendido homenaje al cristianismo por todo el pasado y después de haber recordado que él no quiere sacrificar al cristianismo «esta otra revelación permanente, que crece con los tiempos, que Dios hace brillar en la razón», Lamartine vuelve a tomar el tema mennaisiano que parecía entonces tan gastado: «El espíritu humano, más lleno que nunca del Espíritu de Dios que le impulsa, está en trance de un gran parto religioso».

...Lamennais y Lamartine: dos Joaquines románticos y secularizados. Por lo menos el primero no tenía la ingenuidad tan frecuente y a veces tan oportunista del segundo.

En su segunda Advertencia a *La caída de un ángel,* Lamartine celebraba «esa otra revelación permanente, que crece con los tiempos y que Dios hace brillar en la razón». Vigny no dirá otra cosa cuando se dirija a la Poesía en la *Casa del pastor:*

> Diamante sin rival, ¡que tus brillos alumbren
> los pasos lentos y tardíos de la humana Razón!

Pero su actitud para con Lamennais fue distinta. Aquel que en un principio fue partidario de Juliano al Apóstata y de la revuelta de Satán no podía admitir la predicación del *Ensayo sobre la indiferencia.* Sin embargo

---

[26] Cf. LÉON CELLIER, *L'Épopée romantique,*, PUF, 1954, pp. 139-155. (y para la *Chute d'un ange,* pp. 157-158, 174, 178.

[27] GUILLEMIN, *op. cit.*, p. 216.

le estaba agradecido a Lamennais, como a los sansimonianos, por haber exaltado el poder del espíritu; y en 1830 le considera como uno de los tres artífices (los otros dos eran Saint-Simon y Benjamin Constant) de una nueva forma religiosa de que tenía necesidad el siglo. Se adhirió, incluso, por algún tiempo a *L'Avenir*[28], pero fue más bien por un cálculo de defensa social; su colaboración fue puramente ocasional, sobre temas de estética, y pronto presintió el fracaso de la empresa. El alejamiento de Lacordaire debió impresionarle. Ciertas declaraciones de Sainte-Beuve le hicieron incluso dudar de la buena fe del profeta; y desde entonces le fue constantemente hostil, considerándole sólo como un escéptico y un gran destructor social. En su Diario se pueden seguir las huellas de esta hostilidad tenaz y creciente. En él se encuentran los planes sucesivos de la gran novela proyectada que no dejó de transformar y ampliar en sus proyectos —debía ser una inmensa trilogía histórica— sin que jamás llegase a trazar más que una serie de esbozos. Sólo dejó redactado un episodio de la primera parte: «Daphné, segunda consulta del Doctor Negro». *Daphné* (1837)[29], cuyo héroe es el emperador Juliano, debía combinarse con una novela moderna que presentase a un reformador religioso «que quiere conseguir la felicidad de las muchedumbres y que perece en el empeño». Pero ya al final de *Daphné* aparece un sacerdote que, ante el palacio saqueado del Arzobispo de París, exclama, dirigiéndose a la multitud: «Yo escribiré para vosotros un apocalipsis sansimoniano que será obra de odio». En 1840, Vigny esboza el retrato de un abate Maximiliano, que destruye el «castillo de naipes» levantado por él con el único sostén de la autoridad y que, volviendo de un viaje a Roma, arroja su bastón de peregrino gritando, «¡No existe Cristo!». Doble destructor, de la razón y luego de la fe, como lo fue Lamennais, «el gran responsable del desastre social de la época». Entretanto podría Vigny haber leído el *Spiridion* de George Sand, que evoca la misma historia pero apreciada en sentido inverso. Hace suyas todas las críticas contra Lamennais, especialmente las de Proudhon. Contra él apunta todavía en unos planes nuevos, en 1844 y luego en 1847: un sacerdote apóstata hunde en la desesperación a una pareja de jóvenes cuando descubren que «(el sacerdote) ha renegado de Cristo y se ha hecho panteísta»[30].

Este encarnizamiento tiene algo de ambiguo. Vigny no es creyente, pero «condena a todos los utopistas sin excepción», a sus tristes paraísos terrestres, de donde han desaparecido el deseo y la lucha. Como Cousin y como Thiers, a quienes en el fondo estima poco, no intenta hacer que la una

[28] Sobre Vigny y *l'Avenir:* DERRÉ, *Le renouvellement...* pp. 577-584.

[29] Ver Fernand GREGH, ed. de *Daphné.* Delagrave, 1929.

[30] Puede seguirse el pormenor de estos hechos en GEORGES BONNEFOY, *La pensée religieuse et morale d'Alfred de Vigny,* ed. Baldensperger: ver pp. 577-578 y 618.

suceda a la otra, sino hacer que vivan juntas esas «dos hermanas inmortales (Thiers) que son la religión y la filosofía, la primera de las cuales ocupa el corazón del hombre y la segunda su espíritu. En cuanto a él, a su pensamiento altivo, se mantiene «fuera y por encima de la religión y de la filosofía» [31]. El 23 de julio de 1843 anota en su diario: «No hay más que una manera de conciliar la filosofía con el catolicismo, sus supersticiones y sus prácticas, y es considerar los símbolos cristianos como un cuerpo grosero aprehensible por los sentidos con el que se ha envuelto el pensamiento espiritualista y el ideal de perfección» [32]. En adelante permanecerá su crítica a toda «utopía». Y sin embargo, he aquí lo que decía en 1846, al final de su Discurso de recepción en la Academia Francesa: «Si, como sinceramente creo, el género humano está en marcha hacia destinos mejores y más serenos cada día, que la caída de cada hombre no detenga ni un momento la marcha del gran ejército» [33]. El, que desde su juventud parecía querer marchar contra «la corriente del siglo» [34], no puede privarse de rendir homenaje a su gran mito, el mito del progreso. Pero una frase tan banal, ¿no esconde otra cosa? Desde hacía mucho tiempo, quizá desde 1816, Vigny estaba obsesionado por la figura de Juliano el Apóstata [35]. Después de una serie de ensayos abortados, su pensamiento se transformó. Había desembocado, como se ha visto, en *Daphné,* que tampoco le satisfacía, puesto que en 1838 rehusó publicarlo y lo dejaría manuscrito. Si para esta fecha la reacción anticristiana de Juliano continúa despertando en él cierta nostalgia, la ve ya con ojos distintos de los de su juventud y la juzga antinatural. Los símbolos de la Verdad que la humanidad se da, se desgastan unos tras otros, pero su sucesión no es vana. Son otras tantas etapas en el camino hacia el Espíritu. Hasta un Libanios condena, después de reflexionar, la empresa desesperada del joven emperador [36], que no habría intentado ese paso atrás si los arrianos no le hubiesen arrebatado su Dios. Libanios lo confiesa: «Los combates interiores que él libraba con su creencia no habían acabado todavía cuando Juan le vió en Atenas diez años

[31] G. Bonnefoy, *op. cit.,* p. 296.

[32] De forma más brutal y sin preocuparse como el poeta de correspondencias simbólicas, Renan dirá en 1871, en la *Réforme intellectuelle et morale:* «No me dispute usted mi puesto en la Universidad y en la Academia y yo le dejaré a usted, sin participación, la escuela de campo». Se notará que Vigny, después de la *Vie de Jésus,* reunía a Strauss y a Renan con Lamennais en su execración.

[33] *Oeuvres complètes,* ed. F. Baldensperger, Pléyade, t.1, p. 921.

[34] Tal es el título dado por Baldensperger a su prefacio del t. 2, p. 7.

[35] El anotaba en su *Journal,* el 18 de mayo de 1833: «No puedo vencer la simpatía que siempre he tenido por Juliano el Apóstata. Si la metempsicosis existe, yo he sido ese hombre».

[36] «El nuevo velo con que hemos envuelto las ideas es demasiado transparente, su tejido es demasiado elegante, demasiado fino, se ve por debajo de nuestros pies de filósofos y de sabios; y eso es lo que hace que todo esté para el tiempo de nuestra vida». P. 839. Ed. Gregh, p. 151.

antes. Su amor a Cristo luchaba aún en su corazón y por todas partes le encontraba, hasta en los gritos de Prometeo»[37]. El Galileo debía vencer y el mismo Libanios empuja a sus mejores discípulos, un Basilio, un Juan Crisóstomo, para que le sigan. Desde que Juliano, por desgracia, hubo percibido demasiado vivamente «un imperfecto resplandor» de la verdad, rechazó tan pronto como pudo los pañales cristianos que la envolvían; desde que no ha visto claramente en el Jesús de Nazaret a la Divinidad pura y al Verbo que él adoraba, no ha querido ya nada de este culto... Pero ha hecho mal». Finalmente ha reconocido su error y cuando se entera Libanios de su muerte voluntaria en el combate, podrá decir: «Se ha destruido a sí mismo como se destruye un dique cuyo uso resulta pernicioso después de una prueba»[38]. Vigny se siente hermano de Libanios, él sabe que no se puede hacer volver atrás al sol. Participa en la «osadía» de esos raros espíritus que comprenden a la Divinidad, pero saben que el común de los hombres no puede entreverlo más que «con la ayuda grosera de los símbolos», ninguno de los cuales es eterno. «El Verbo es la Razón venida del cielo; si un débil rayo ha bajado hasta nosotros, nuestro deber es perpetuar a cualquier coste su precioso resplandor»; ahora bien, el dogma de los cristianos ha venido a ser «el único que puede salvar el tesoro del mundo y éste será el cristal nuevo adornado de símbolos nuevos y preservadores»[39]. Pero después de Libanios y de Juliano, el tiempo ha proseguido su obra. Ahora es el momento de que Cristo sea superado. Ya el Doctor Negro, al final de su Consulta, muestra a Stello un grupo de hombres «jóvenes y hermosos» a los que la muchedumbre arroja piedras: «ellos adoraban a un hombre llamado Saint-Simon y predicaban una nueve fe...» [40].

Lo que Vigny no puede perdonar a Lamennais, «ese cura del Papa» convertido en apóstata, es haber agitado de manera malsana al mundo, quebrando el cristal de «las celestes ilusiones», del que él, Vigny, se cree sin embargo liberado.

---

[37] P. 823. Ed. Gregh, pp. 116-120. Cf. pp. 102-106: El jóven Julián, ante el triunfo de Arius, exclama llorando: «¿Dónde está mi Dios? ¿Qué habéis hecho de Dios?» —Se comparará al Julián retrógrado de Vighy con el de Ballanche en la *Visión d'Hébal* (ed. A.J.L. de Busst, Ginebra-París, 1969, p. 68).

[38] Gregh, pp. 120-121 y 174. Cf. pp. 47-50, la descripción paralela del Crucifijo y de la estatura de Julián moribundo.

[39] Gregh, pp. 132,152,158-159. Esa será, poco más o menos, la tésis de Quinet que en 1851, en *le Génie des Religions,* 1.2, De la tradition, 5, Des révolutions religieuses dans leurs rapports avec les révolutions sociales, pp. 85-87, vuelve a tomar el ejemplo de Julián: «El Paganismo... lanzó aún en su agonía un resplandor extraordinario... Consumió su última hora en transfigurarse. ¡Cosa increíble! Ese cuerpo destruido intentó disputar sobre juventud, sobre espiritualidad, sobre idealismo y sobre pureza, con la nueva palabra... Por esa conversión engañó un momento al mundo», etc.

[40] Gregh, p. 190.

Jamás renunciará, para sí mismo, a ese sueño altivo, que hasta acabará por encontrar una forma apocalíptica en su poema del *Espíritu puro* y entonces estallará el verso triunfal:

¡Ha llegado tu reino, Espíritu puro, rey del mundo!

Ahí está su pensamiento más íntimamente personal. Vigny ve que el reino del Espíritu sustituye al reino de Cristo; no en la humanidad entera sino en un grupo selecto del que él es un representante o, más bien, el mandamás. Para fijar sus ideas ha consultado el misal, las letanías del Espíritu Santo, diversos tratados religiosos. En el fondo, todo esto es poco serio. Lo que quiere expresar, se ve ya por los títulos que él se propone: «La Prueba del tiempo»... «La duración del nombre por la gloria...» Y surge el segundo verso, que reduce el primero a dimensiones más modestas:

...¡Paloma de pico de bronce, Espíritu Santo visible!

Si la fórmula no fuese demasiado ambiciosa para un objeto tan pequeño[41], diríamos que el sueño acariciado por este gentilhombre escritor es un joaquinismo aristocrático.

En Mazzini, a quien mencionamos en este capítulo en razón de sus relaciones mantenidas con Lamennais, el joaquinismo tiene más entidad. En 1833, refugiado en Londres, Mazzini declaraba no ser cristiano con un cierto tono de burla[42]. Sin embargo le preocupaba el problema de la sucesión cristiana. Un ancho ecumenismo, a la vez político y espiritual, obsesiona su pensamiento. En 1831 se preguntaba: «¿Por qué no habrá de surgir una tercera Roma, de la que saldría una más vasta unidad que, harmonizando la tierra y el cielo, el derecho y el deber, lanzaría a los pueblos y no a los individuos una palabra de asociación?»[43]. Esta es la misión a la que se siente llamado. El inflamado patriotismo de este nuevo Cola di Rienzo le llevó a persuadirse —como se lo escribió a Lamennais en 1840— de que la nación italiana estaba predestinada a este papel, gracias a su «carácter eminentemente sintético y humanitario». Decía más: «Siempre que *nosotros* hemos vivido, Europa ha vivido por nuestra vida. Hemos conseguido la unidad material del mundo europeo por la Roma del Imperio; le hemos dado su unidad moral por la Roma de los Papas y nosotros deberemos quizá darle otra, más ancha aún, harmonizando las dos primeras, por la Roma del Pueblo»[44]. En 1838, en un estilo del todo

[41] Demasiado mezquino, ese Espíritu Santo visible. Eva, en la *Maison du berger,* es un símbolo más noble, pues que menos preciso.

[42] Carta a Buchez: «El cristianismo, ese columpio...» Citado por ISAMBERT, *Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez,* 1967, p. 309.

[43] *Ibid.,* p. 310.

[44] Londres, 23.7.1840. En LAMENNAIS, C.G. 7, 701.

mennaisiano, declara que «al presente la Iglesia está sin jefe y sin unidad; su jefe es cismático: se ha separado del cristianismo y de la humanidad»; por eso «experimentamos la necesidad de una nueva manifestación; bien sea una aplicación del cristianismo o bien otra religión que suceda al cristianismo. El carácter de esta manifestación no puede ser más que la unión de los creyentes en el concilio de la humanidad... Un grupo de hombres, de una poderosa inteligencia, de reconocida moralidad y que, asumiendo abiertamente el papel de precursores, serían los fautores de ese concilio realmente acuménico, realizarían prodigios»[45]. «Todo esto —dice en la misma carta— se lo he escrito a Lamennais, pero en descargo de conciencia, porque en la actualidad él no siente ni su misión ni la nuestra». En efecto, acababa de sacudir fuertemente al profeta de gabinete quien le había asegurado estar muy próximo a él por el pensamiento y con el corazón[46]; pero hubiese querido hacer de él un conspirador y un revolucionario activo:

> ...¿Por qué no hace Vd. más que libros? La Humanidad espera de Vd. algo más. No se confunda, Lamennais: tenemos necesidad de acción. El pensamiento de Dios es acción: sólo por la acción se encarnará en nosotros... Mientras esté Vd. solo, no será Vd. a los ojos de las masas más que un filósofo y un moralista; Vd. debe mostrarse como sacerdote, como el sacerdote del porvenir, de la época que comienza, de esta nueva manifestación religiosa que todos presienten y que —bien tome al cristianismo sólo como punto de partida, o bien pueda cumplirse enteramente en su seno—, debe desembocar inevitablemente en ese *nuevo cielo* y en esta *nueva tierra* que barruntó Lutero hace tres siglos sin poder alcanzarla, porque aún no había llegado la hora. Por eso es preciso que Vd. realice la asociación que ahora predica...[47].

Cuatro o cinco meses más tarde, reincide: como hizo falta un precursor para preparar los caminos a Cristo que venía «a dar al mundo la Síntesis completa del individuo», «es ésta la hora de una Iglesia de Precursores para preparar los caminos al Pueblo que vendrá a dar al mundo la Síntesis de la Humanidad. A la espera de que el Pueblo se levante, yo querría verle a Vd. fundar esta Iglesia de los Precursores»[48].

Lamennais, a pesar de haberse mostrado severo con lo que él llamaba el quietismo de Silvio Pellico[49], no siente ningún atractivo por semejante

---

[45] Carta a Tomás Emery. Londres, 27.7.1838. Cf. LE GUILLOU, *op. cit.*, p. 278.

[46] Sep. 1834? C.G. 6, 293-294.

[47] Londres, 3.7.1838. En LAMENNAIS, C.G., 7,653-654.

[48] Londres 2.8.1838. *Ibid.* p. 667. «Nosotros creemos, dirá él, en la Santa Alianza de los pueblos».

[49] A David Richard, 21.3.1835: «Yo temo las consecuencias de una especie de quietismo filosófico y político al que nuestro siglo me parece inclinado y del que Pellico me parece ser la más pura y la más suave expresión». C.G. 6, 435.

protagonismo; tampoco comparte la gran visión religiosa de su corresponsal (al menos en esa fecha). Tres años más tarde y siempre dirigiéndose a Lamennais, él la expone con toda claridad. Su gran sueño ecuménico se funda, conforme al esquema joaquinita ensanchado por el descubrimiento del antiguo Oriente, sobre la división de la historia religiosa en tres edades:

> Pienso que en la serie de las épocas religiosas contempladas como otras tantas fases del plan educacional por el que caminamos hacia la meta, hemos tomado a Dios exclusivamente bajo una u otra de esas facetas; no nos hemos sentido lo bastante fuertes todavía para contemplarle en su unidad. Dios-Poder nos parece caracterizar el conjunto de las viejas religiones orientales; Dios-Inteligencia, el conjunto de las creencias cristianas. No hace falta decir que cada una de esas dos concepciones religiosas se engrana con el porvenir por el presentimiento, cada vez más revelado, del *término* inmediatamente sucesivo. Creo que nos acercamos, a grandes pasos, hacia una nueva concepción *religiosa*, que, abrazando cielo y tierra y resumiendo en lo posible las otras dos facetas, se apoyará con mayor predilección en el Dios-Amor.[50].

Lamennais sólo tiene una objeción mayor para este esquema trinario: Mazzini no cree en la Trinidad; y la concepción propiamente trinitaria es tan indispensable para la inteligencia de la acción de Dios en el mundo, como para la de su vida interna[51].

En 1853, doce años más tarde, Mazzini escribe a Quinet: «No creo en los hombres que pretenden crear la Humanidad; nuestra misión consiste simplemente en continuarla. Pero Jesús quería continuar el mosaísmo y, sin embargo, lo que él entronizaba era un nuevo dogma, un nuevo culto, una nueva moral, una nueva sociedad»[52]. Esto era una confesión de fe antimarxista. Marx detestaba a «ese romántico retorcido, lleno de énfasis», a ese perpetuo conspirador, a ese individualista furioso, a ese «burgués *sagrado* , a ese «ultrarreaccionario» que jugaba a ser «el Papa de la Iglesia democrática *in partibus*» y que «con su pomposo estilo de dominico» lanzaba «su anatema contra los herejes», etc.[53]. La antipatía era recíproca. Mazzini escribirá públicamente que Marx es «un hombre de inteligencia aguda, pero disolvente»; que es «autoritario, envidioso de la influencia de

---

[50] Carta del 6 de agosto de 1841. Cf. DUINE, Lamennais, p. 253.

[51] En su respuesta del 13 de agosto, Lamennais se esfuerza en mostrar «la importancia soberana» de esta concepción trinitaria. Este intercambio de cartas se refiere al *Esquisse d'une philosophie,* cuyo t. 1, que acababa de aparecer (1840) consagra, en efecto, todo su libro primero (pp. 2 a 98) a establecer la Trinidad.

[52] QUINET publicará esta carta en una nota en *L'enseignement du peuple:* Oeuvres completes, 11, 1870, pp. 424-425.

[53] Cartas a Engels, 1852 y 1853. MARX- ENGELS, *Correspondance,* tr. fr., t. 3, Ed. sociales, 1972, pp. 57,74,82,89,119,165,322.

los demás... y, me lo temo, con el corazón más lleno de odio —quizá justificado— que de amor»[54]. Más allá de los choques de carácter y de la rivalidades personales, está claro que el romanticismo religioso de Mazzini se oponía a la pasión antirreligiosa de Marx y su visión de un desarrollo de la historia, a la idea de retornos dialécticos. Esos rasgos le acercaban más bien a un Lamennais o a un Leroux:

> De época en época, una revelación continua manifiesta un fragmento de la verdad, una palabra de la Ley. Cada una de sus palabras modifica profundamente la voz (¿vía?) de lo Mejor, la vida humana, y constituye una creencia, una fe. El desarrollo de la idea religiosa es pues, indefinidamente progresivo y, como las columnas de un templo, las sucesivas creencias —desarrollando y purificando cada vez más esta idea— constituirán un día el Panteón de la Humanidad, la única religión de nuestra tierra[55].

«La demagogia de Mazzini, ha escrito Giovanni Spadolini, adquiere un acento mítico y mesiánico que la transporta de la realidad contingente hasta una esfera de abstracción heroica... Si la francmasonería ha tenido su religión, Mazzini es su único sacerdote auténtico: él soñaba con la tercera Revelación a través de los genios,"ángeles de Dios sobre la tierra", y a través de los pueblos, "profetas de Dios sobre la tierra"...» Su propaganda tendía a suscitar «un movimiento profético y revolucionario, algo parecido a la revolución joaquinita»[56]. Esta misma analogía es mantenida por Francisco Spadafora en la *Enciclopedia católica*[57]: «Es significativo que Mazzini haya estado siempre fascinado por la figura de Joaquín de Fiore». Otros dos autores, Michele Cianciulli y Attilio Pepe[58], habían intentado establecer lazos más concretos entre Joaquín y Mazzini. Pero —observa Bloomfield— Pepe «conocía mejor a Mazzini que a Joaquín»[59].

¿Hay que incluir a Balzac en la galería de los escritores joaquinitas de la época de Luis Felipe? Parece que no. No, en razón de la famosa proposición que figura en el Prólogo de la *Comedia Humana* y que decía: «Aun a riesgo de ser considerado como un espíritu retrógrado, yo me alisto al lado de Bossuet, de Bonald... en lugar de irme con los innovadores

---

[54] 13 de julio de 1871. Citado por Boris NICOLAIEVSKI y Otto MAENCHENHELFEN, *La vie de Karl Marx*, tr, fr. Gallimard, ed. de 1970, p. 306.

[55] *Des dovoirs de l'homme*, VII. Citado por G. ZANANIRI, art. «Mazzini», en Catholicisme, 37, 1980, col. 1033. Notemos también que, como Leroux, Mazzini creía en la metempsicosis.

[56] *Gioacchino da Fiore e Giuseppe Mazzini*, en el *Idealismo crítico*, anunciado como «a punto de aparecer» por Anitchkoff, *op. cit.*, 1931, p. XVIII.

[57] T. 8, col. 534.

[58] *Mazzini e Gioacchino da Fiore*, en *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 24, 1955, pp. 489-492. No hemos podido leer ni este artículo ni el precedente.

[59] En *Traditio*, 13, 1957, p. 306.

modernos». Está claro que esta declaración procede únicamente de un oportunismo político y Balzac no lo disimula: «La única religión posible es el cristianismo... El Catolicismo y la Realeza son dos principios gemelos... Bajo este aspecto y aún a riesgo de..., etc.» Si el segundo de esos dos principios sucumbe, con mayor razón habrá que salvar al primero. En *Jesucristo en Flandes* se lee: «Acabo de ver pasar el cortejo fúnebre de una Monarquía: hay que defender a la Iglesia». La no menos famosa carta de 1842 a Madame Hanska, que le había preguntado sobre «esta grave cuestión» de sus creencias, no deja ninguna duda: «Políticamente, yo soy de la religión católica, estoy al lado de Bossuet y de Bonald y nunca me desviaré[60]. Ante Dios, soy de la religión de San Juan, de la Iglesia mística, la única que ha conservado la verdadera doctrina. Este es el fondo de mi corazón[61]». Pero esta religión de San Juan, esta Iglesia mística, ¿son, de cerca o de lejos, las mismas que la de Joaquín de Fiore? Para Balzac se trata mucho menos de prever una mutación histórica y un nuevo progreso de la revelación venida de Cristo, que de asegurar una distinción permanente entre la religión de la masa de los hombres —necesaria para la sociedad— y la religión de los espíritus superiores o de las almas superiores. «¿Quién se atreverá a pronunciarse entre San Juan y San Pedro?». Ambos tienen simultáneamente su papel. «La religión mística de San Juan es lógica: ella será la de los seres superiores; la de Roma será la de las muchedumbres»[62]. *Louis Lambert* (1832) y *Seraphita* (1834), esas dos extrañas novelas esotéricas en las que revela sus concepciones personales, «han puesto contra él —al menos, se dice— a todo el Sacro Colegio»[63]. No se preocupa gran cosa y no puede sorprenderse, pues él mismo confiesa que la «ortodoxia» de su *Libro místico* es «diametralmente opuesta a la corte de Roma»[64]. Pero, al adherirse a Swedenborg, al que su madre le había enseñado a amar, a «Santa Teresa, Fénelon, Jacob Böhme y Saint-Martin», no se une esencialmente al profetismo de origen joaquinita. Para él, Swedenborg, «cuya figura se alza quizá tan colosal como las de San Juan, Pitágoras o Moisés», ha «liberado a la majestad de Dios de las mantillas en que la tenían envuelta los otros cultos humanos»[65]. Swedenborg ha hecho crecer en él el sentido de la «incomprensibilidad de Dios». Pero el discípulo

[60] En la misma carta, un poco más abajo: «Dentro de algún tiempo se sabrá cómo la obra que yo he emprendido es profundamente católica y monárquica».

[61] 12 de julio, 1842. *Lettres à l'étrangère.*, Calmann-Levy, 1906, t. 2, pp. 48-49. Cf. la oposición análoga expresada en la primera frase del *Traité de la prière* (1824): «La religión es la relación pública del hombre con Dios, pero la oración es la relación particular». Ed. Philippe Bertault, Boivin, 1942, p. 85.

[62] Junio, 1936. *Lettres à l'étrangère,* t. p. 336.

[63] 12, julio 1842; *loc. cit.*, p. 48.

[64] Citado por Ph. BERTAULT, introd. a la edición del *Traité de la prière,* p. 68.

[65] *Louis Lambert,* Cf. Philippe BERTAULT, *Balzac et la religion,* Boivin, 1942, p. 376.

no ha retenido todos los aspectos del mensaje de su maestro; «en gran parte» no le conoce más que «de segunda mano» y le entiende muy mal[66]. El relato fantástico que es *Seraphita,* obra de un gélido fervor, como un paisaje brillante por la escarcha, evoca mucho más el vuelo hacia regiones etéreas que la madurez de un pensamiento y de una sociedad terrestres, aunque estos fueran contemplativos. Y si el autor, volviendo a un esquema de historia, lanza el aviso de que «la Roma católica tardará en caer tanto como tardó la Roma panteísta», y se pregunta enseguida «qué forma revestirá luego el sentimiento religioso», es para entreverlo «bajo la apariencia no de una marcha hacia adelante con intenciones inéditas, sino de una vuelta atrás, hacia «el principio del cristianismo», tal como creía encontrarlo en San Juan, «libre de todas las redundancias cultuales y administrativas organizadas por la Iglesia de Roma en el curso de los siglos»[67].

Sin embargo, por estos dos rasgos, Balzac se aproxima, en efecto, a un cierto ecumenismo y a un cierto profetismo joaquinita. El «catolicismo puro» que él enseñaba en el *Tratado de la plegaria,* en 1824, y al que intenta mantenerse fiel, debe ser el «lazo de las opiniones diversas de los hombres, debe conducirles insensiblemente a fundir sus creencias en una sola»[68]; y —algo que parece contradecir otras muchas afirmaciones—: «creo que si existe algún plan digno (de la Iglesia Romana), son las transformaciones humanas que hacen caminar al hombre hacia zonas desconocidas»[69].

---

[66] Introducción a *Seraphita,* en BALZAC, *La Comédie humaine,* ed. P.G. Castex, t. 7, Seuil, 1966, p. 325.

[67] BERTAULT, *Balzac et la religion,* pp. 374-375.

[68] Ed. Bertault, pp. 86-87.

[69] Porque «esa es la ley de las creaciones que nos son inferiores, esta debe ser la ley de las creaciones superiores. El swedenborgismo, que no es otra cosa sino una repetición, en sentido cristiano, de antiguas ideas, es mi religión». Carta a Madame Hanska, 21 de junio, 1940. *Lettres à l'étrangère,* t.1, p. 541.

Capítulo duodécimo

BUCHEZ. LA ESCUELA BUCHEZIANA

I

Philippe Buchez

El cristianismo fue tan imprevisto en su aparición... como opuesto a las doctrinas, costumbres y usos recibidos; y sin embargo no negaba la ley antigua, sino que la completaba. Desde hace muchos siglos, el mundo social, la religión, la filosofía, la ciencia... giraban siempre en un mismo círculo sin prever que se pudiera salir de él; incluso afirmando que ésa era la eterna verdad de las cosas. El cristianismo rompió ese círculo en que los destinos humanos parecían estancados para siempre[1] e hizo surgir un mundo nuevo. Es tal la inmensidad de sus logros que basta echar una mirada a la historia para quedar asombrado[2].

Con Philippe Buchez (1796-1865), autor de ese texto que resume el fondo de su pensamiento, vamos a encontrar de nuevo la vieja querella del joaquinismo y del tomismo, pero en límites más restringidos y en un nuevo contexto.

Afiliado desde muy joven a la secta masónica de los «Amigos de la Verdad», Buchez había introducido en Francia el carbonarismo, «esa gran conjuración del liberalismo adolescente»[3], en compañía de Bazard y de

[1] Cf. san AGUSTÍN, *De civitate Dei*, l. 12. c. 20: «Circuitus illi jam explosi sunt».

[2] *Essai d'un traité complet de philosophie...* (= Traité), t. 3, p. 570.

[3] Pierre LEROUX, *La grève de Samarez*, ed. Lacassagne, 1979, t.1, p. 309. Parece ser de origen masónico. Cf. André LATREILLE, *L'ère napoléonienne*, Colin, 1974, pp. 186-187.

Flottard (enero 1821), para luchar contra la Iglesia y los Borbones. Implicado en el proceso del «complot de Belfort»[4] y luego absuelto, emprendió sus estudios de medicina y publicó desde 1827 a 1830 una revista médica. Después de haber colaborado con Bazard en el *Producteur*, se separa de él en 1829 para fundar un club de los «Amigos del pueblo», que Luis Felipe se apresurara a cerrar en 1830. Influido primero por Lessing y después por el *Nuevo Cristianismo,* preocupado por el progreso social y por la harmonía universal, tocado por el orientalismo como tantos de sus contemporáneos, se había acercado a los sansimonianos sin adherirse plenamente a su escuela. Cuando Enfantin se hizo dios o, por lo menos, «padre supremo», rompió con ellos; pero —según testimonio de Víctor Considérant— él había contribuido «al descubrimiento que nosotros, los falansterianos, acabamos por hacer, que nosotros no eramos, a fin de cuentas, más que los cristianos del siglo veinte»[5]. En esa transición, a través de los medios conspiradores y de las escuelas revolucionarias, Buchez buscaba su propio camino. En 1831 funda y redacta casi él solo un *Diario de las ciencias sociales y políticas,* que pronto se convirtió en *El Europeo, diario de moral y de filosofía*[6], para combatir a la vez el individualismo de la escuela liberal y el comunismo jerárquico de Enfantin, así como para respaldar un ensayo de cooperativa de producción, que fue la «primera asociación obrera»[7].

Entretanto, había descubierto que el materialismo —que había profesado en un principio— no podía ofrecer ninguna base a un esfuerzo de pensamiento sintético ni de acción moral; y de ahí había concluido que el futuro de la humanidad sería religioso. Así se acercaba al catolicismo, aunque deplorando que el clero desconociese su aspecto social y criticando —incluso en la Iglesia de su tiempo— lo que él llamaba «policía a gran escala para uso del egoísmo y de la aristocracia». Propagó algún tiempo su doctrina en diferentes series de cursos y de conferencias, ayudado por algunos amigos; esa fue la «Asociación para la instrucción del pueblo», que

[4] Se había preparado una insurrección para el 1º de enero de 1822, a media noche; la policía detuvo justo a tiempo a los principales conjurados; Buchez fue encarcelado en Colmar y luego liberado.

[5] *Le socialisme devant le vieux monde ou le Vivant devant les morts.* París, Librería falansteriana, 1849, p. 71.

[6] Interrumpido a finales de 1832, *l'Européen* reapareció en octubre de 1835 y cesó de nuevo en 1837. No contaba más que con un centenar de abonados; de 600 ejemplares tirados, 500 eran distribuídos. Desde mayo 47 a julio 48, reapareció bajo el título de *Revue nationale,* con la colaboración de Bastide.

[7] Asociación de los joyeros, nacida «del esfuerzo de Buchez y de Leroy, operario joyero... Es una pequeña sociedad que nunca tuvo más de 18 miembros, pero que tomó para los seguidores, apasionados por la cooperación, el valor de un símbolo». M. BARTHELEMY-MADAULE; *Marc Sangnier,* 1873-1950. Seuil, 1973, p. 34.

reunía a su auditorio en un local prestado por el abate Chatel[8]. Los amigos de Lamennais venían con gusto a su lado. Las *Palabras de un creyente* le entusiasmaron[9], y cuando apareció la encíclica *Mirari vos,* publicó en *L'Européen* dos violentos artículos contra «esa charlatanería italiana y vulgar»[10]. Pero esos incidentes no frenaron una evolución cuya huella más profunda se deja ver en su *Introducción a la ciencia de la historia,* aparecida en 1833[11]. Para instruirse mejor en la doctrina católica, recurrió a los dos tratados de Valla, que datan de 1783 y 1784 y que eran todavía clásicos bajo los títulos de *Teología de Lyon* y *Filosofía de Lyon.* Al igual que Ozanam por la misma época[12], pronto se decepcionó. Rechaza la «metafísica escolar», como rechaza las de los eclécticos, las de Bonald y de Lamennais, que se ofrecían entonces como sustitutas[13]. Pero estas decepciones no le desaniman en su nueva fe. Está trabajando en su gran obra, su Suma: el *Ensayo de un Tratado completo de Filosofía desde el punto de vista del Catolicismo y del Progreso* (tres volúmenes, 1838-1840). Se sabe que publicó también, entre otras obras, una *Historia parlamentaria de la Revolución Francesa* en cuarenta volúmenes (1834-1838, en colaboración con Roux-Lavergne)[14]; que en las jornadas de 1848, cuidaba a los heridos en las barricadas; que fue elegido en abril presidente de la Asamblea Nacional y que su debilidad —o lo que pasó por tal— en la jornada del 15 de mayo, perjudicó su reputación. Detenido el 2 de diciembre de 1851, vivió en lo sucesivo en un laborioso retiro, escribió una *Historia de la formación de la nacionalidad francesa* (2 volúmenes, 1859 s.), que contiene una crítica a las teorías racistas[15] y murió en un viaje a Rodez, en 1865, dejando casi acabado un *Tratado de política y de ciencia social,* que apareció en dos volúmenes al año siguiente[16].

---

[8] J.B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social,* PUF, 1951, p. 95. Quizá esto le ha hecho decir que él había sostenido a «la Iglesia francesa» del abate.

[9] *Histoire parlementaire...* (HP), t. 11, 1833, pref.: «la admirable obra que acaba de publicar M. Lamennais».

[10] Cf. François René ISAMBERT, *Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez.* Ed. Cujas, 1967, p. 155.

[11] El título completo era: *Introduction à la science de l'histoire ou science du développement de l'humanité, suite de Ballanche* (Introducción). La segunda edición aparecerá en 1842, en dos volúmenes. Ver *Infra.*

[12] OZANAM a August Materne, Lyon, 5 junio 1830: «Yo quería ser religioso. Metí mis narices en Valla. Pero Valla no me contentó en absoluto». *Lettres,* t.1, Bloud et Gay, 1960, p. 14.

[13] Cf. *Traité,* t.1, pp. 143-162 y t. 2, pp. 239-459. Sobre Valla: Louis FOUCHER, *La philosophie catholique au XIX siècle.* Vrin, 1955, p. 13. La *Théologie de Lyon,* «toda en tesis y en refutación de objeciones, con las negaciones, distinciones y subdistinciones que comportan las discusiones de la escuela», profesaba un galicanismo que le valió su inclusión en el Indice en 1792; cf. Leon MAHIEU, *Mgr. Louis Belmas,* Picard, 1934, t.1, p. 22.

[14] Una 2ª edición, corregida, comenzada en 1846, quedó interrumpida en el 7º volumen.

[15] T. 1, pp. 8-15 etc.

[16] Ver la «Noticia sobre la vida y los trabajos de Buchez», publicada por A. OTT en cabeza

En un importante artículo de los Archivos de sociología de las religiones (1965) y luego en su tesis de 1967, François-André Isambert ha trazado la evolución intelectual de Buchez en el transcurso de la primera mitad de su existencia[17]. Le ha seguido en su transición desde un positivismo cientificista, heredado de Cabanis, hasta un sansimonismo lateral y fluctuante; y luego en su camino al encuentro de la doctrina catolica. Ha mostrado con finura que —como sucede en casos análogos— esos tres períodos que distingue en él, se compenetran más o menos; cómo, en ciertos momentos, hubo entre ellos un movimiento de vaivén. Desde los tiempos de su colaboración en el *Producteur*, Buchez admiraba al cristianismo, «esa religión apasionada», que «ha creado una nueva literatura» sin igual en la historia, con esas «obras maestras» que son «los escritos de los apóstoles y de los padres de la Iglesia». En revancha, aún en los tiempos del primer *Européen*, la revelación cristiana, que ha elogiado, no le parece que deba hacer descartar la hipótesis de que, un día, «pueda descender entre los hombres un nuevo pensamiento»; y no tendrá como definitiva la revelación de Cristo sino por grados, habiéndose convencido de que toda otra revelación ha cumplido ya sus plazos. Entre 1830 y 1835, sus convicciones cristianas no parecen todavía seguras, ni muy coherente su pensamiento. En 1833, aún admitiendo la creación, para describir el progreso cósmico usa un lenguaje que no le permite poner de relieve la transcendencia divina y, en su manera de entender «la lucha del bien contra el mal», se le podrían achacar ciertos resabios maniqueos[18]. Pronto dará su adhesión total al *Credo* de la Iglesia, pero sin aliarse con la «teología católica corriente», ni con las orientaciones político-sociales de la gran mayoría del clero[19] y sin decidirse a la «práctica» positiva. Desde entonces —nos parece—, provista de esas «reservas» que no concernían a la fe, su posición será menos «compleja» y menos «ambigua» de lo que cabría suponer[20], aunque conserve algo de paradójica. Buchez fue —como se ha escrito con justicia— «un católico de estricta observancia dogmática» y «su muerte fue cristiana»[21].

Muy criticado y luego muy olvidado, Buchez no ha encontrado, ni en el

del *Traité de politique et de science sociale* (Pol.), pp. XI—CXLIII. Para su papel bajo la segunda República: pp. XXXVI-LV. Médico, Buchez había vivido de su profesión hasta 1847.

[17] Ver también *De la Charbonnerie au saint-simonisme. Étude sur la jeunesse de Buchez.* Ed. de Minuit, 1966.

[18] Cf. ISAMBERT, *Religion et science de l'histoire chez Buchez*, en Archives..., 19, 1965, pp. 45-61. *Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez*, Cujas, 1967; 2ª parte, pp. 133-195: «La fe bucheciana». Ver la desafortunada frase de la *Introd.*, p. 392: «Dios ha creado el bien y el mal a fin de que los hombres fuesen libres».

[19] «Invertimos los dos términos de un subtítulo de ISAMBERT, (1967), p. 158: «un ralliement sans adhésion».

[20] Las palabras entrecomilladas son de Isambert (1965) pp. 58-59.

[21] G. CASTELLA. *Buchez*. Bloud et Gay, 1911, p. 15. ISAMBERT (1967), p. 164, nota 80.

siglo ni en la Iglesia, la audiencia que él podía esperar. Marx y Engels, en la *Ideología alemana*, le han tratado con desprecio por haberse atrevido a hablar de deber, de abnegación, de alta función que cumplir... etc.[22]. Hoy, incluso entre los historiadores, se le lee poco; lo que permite, por ejemplo, asimilarle demasiado fácilmente con un Weitling o con un Cabet, «estimando que su pensamiento realiza la máxima fundamental del Evangelio»[23]; o asociarle a un Lamennais, a un Michelet, a un Pierre Leroux, que se forman una concepción mística del pueblo que llega hasta deificarlo[24]. Demasiado independiente para obtener los favores de la fama, su acción no fue, sin embargo, despreciable. Hablaremos después de sus discípulos. De él, estudiaremos principalmente la *Introducción* y el *Tratado completo*. Como la primera de estas dos obras, refundida, se convirtió en 1842 en «una obra casi nueva»[25], las examinaremos a las dos en conjunto, siempre desde nuestro punto de vista[26].

Buchez piensa que es integralmente cristiano. «Todo lo que yo digo está contenido en la hermosa frase de Jesucristo: Todos los hombres son hermanos... Dios ha hablado, una sola vez, por boca de su Hijo; y en una sola frase ha dicho todo lo que la humanidad tenía que hacer para siempre»[27]. Hacia 1828 la luz de la verdad había comenzado a abrirse paso en él:

> Yo tenía ante los ojos la historia de las sociedades anteriores a la nuestra y de las sociedades contemporáneas; veía que bajo la influencia del cristianismo, la civilización de Europa había superado a todas las demás en mil cosas. Entonces me convencí de que yo encontraría en el cristianismo todo lo que deseaba desde hacía tanto tiempo. Lo estudié. He conocido su historia; allí encontré el origen de todo lo que yo admiraba y respetaba; allí encontré, no solamente la prueba, sino la indicación precisa de las ideas científicas más fecundas; y, entre otras, la de esta doctrina del progreso. Lo admiré y creí como cuando era un niño pequeño[28].

---

[22] *Oeuvres philosophiques*, trad. Molitor, t. 7, Costes, 1938, pp. 235-239.

[23] *Hist. gén. du socialisme*, Introd. por Jacques DROZ, t. 1, PUF., 1972, p. 13.

[24] Maxime LEROY, *Hist. des idées sociales en France*, T.2, 1950, p. 400. Cf. t. 3, 1954, p. 193. En una carta a G. Sand, el 8 de junio de 1850, Michelet se burla con dureza de Buchez.

[25] OTT, p. XXXIV. De una edición a otra las modificaciones doctrinales son poco numerosas. Buchez precisa su lenguaje sobre dos puntos importantes para acentuar la transcendencia divina y la acción de Dios sobre la evolución cósmica, de donde «una teoría de las creaciones sucesivas»: Isambert, (1965), p. 58.

[26] Para numerosos análisis que no entran en nuestra perspectiva, enviamos al lector al estudio de Fr.-A. Isambert (1967).

[27] *Introducción*, t. 1 p. 136.

[28] *Traité*, t. 1, p. 31.

Por consiguiente, Buchez se ha convertido, en primer lugar, a un cristianismo considerado bajo su desviación social y hasta política. Cree, en efecto, que la religión debe «gobernar tanto a las sociedades como a los individuos»; «nos convenceremos cada vez más de ello, piensa, si se considera bien el origen y los desarrollos de las diversas naciones cuya historia poseemos. Se verá entonces que no hay sociedad que no emane directa o indirectamente ...de una fórmula religiosa»[29]. El cree también que la salvación debe tener un carácter colectivo. De donde deriva un catolicismo ardiente que le valdrá vivos reproches por parte del diario protestante *Le Semeur*[30]. De ahí también su desdén por el eclecticismo, entonces reinante, que no es —dice— más que «una filosofía protestante». Durante algún tiempo cree ser el verdadero heredero de Saint-Simon, que le parece haberse convertido a «sentimientos religiosos» y aun «a creencias cristianas» y que —según él— en su lecho de muerte había reconocido en Jesucristo al Hijo de Dios[31]. Los sansimonianos han desfigurado su mensaje, han caído en un montón de «absurdos» y de «monstruosidades», y «si la indignación pública, o más bien la falta de dinero, no les hubiera detenido, su enseñanza hubiera podido alcanzar todos los grados del mal»[32]. La doctrina de la felicidad propagada por Fourier tampoco es más acertada[33]. Las otras doctrinas sociales de su tiempo, sin llegar siempre a tales excesos, no son más satisfactorias. La escuela que tiene por cabezas a Pierre Leroux y a Jean Reynaud «se esfuerza por propagar el panteísmo» y reanima los viejos fondos de los errores gnósticos antiguamente refutados por san Ireneo[34]. Jamás se sacará nada bueno del panteísmo, «bien sea que considere solamente al hombre como participante de la sustancia absoluta o divina, bien sea que lo considere —con Hegel— como una idea o una imagen en la que Dios se manifiesta a sí mismo»[35]. El siglo está aún marcado por la huella de Lessing y de Herder, los cuales no han aportado «sino vaguedades»; y la «perfectibilidad» indefinida de Herder, sacada de los naturalistas de su tiempo, ese «progreso continuo», sin principio ni fin asignable, es una quimera cuando se aplica al hombre: «quien dice progreso, dice meta final»[36]. El mismo Lamennais, que tan acertadamente

[29] *Traité*, t. 3, p. 571.

[30] A propósito de una introducción a los Evangelios publicada por Roux-Lavergne. Ese carácter colectivo de la salvación le pareció una «enormidad» al *Semeur*. Sobre el *Semeur* y sus disensiones internas: Isambert, p. 159.

[31] *Traité*, T. 2, P. 315: «bien lejos de eso está Saint-Simon a quien se ha hecho conocer en público».

[32] *Ibid.*, pp. 88-89 y 321-322: p. 322: es absurdo llamar «culto a los trabajos de la industria», etc.

[33] H. P., prefacio del t. 32, 1837. Ver infra.

[34] *Traité*, t. 2, pp. 322-330.

[35] *Pol.*, t. 2, p. 198.

[36] *Introduction*, t. 1, p. 133 etc. Cf. HP., t. 11, 1834, p. XIV, contra el «panteísmo

«había combatido a los temibles enemigos de la Religión» y que ha sabido defender «la causa del pobre y del oprimido», ha caído luego en los errores que le habría evitado una generosa sumisión[37].

A la mayor parte de nuestros «reveladores contemporáneos, especialmente a los que han caído en el panteísmo, hay que reprocharles el haber intentado «cambiar la faz de Europa» invitando a los hombres a la felicidad. Este principio de la felicidad, erigido en «criterium moral», conduce «de concesión en concesión» hasta «la concesión universal» que, «para que no exista el mal», destruye el bien; y «si no se pone buen cuidado», se llegará de este modo «a doblegar fatalmente a Europa bajo el despotismo ruso o a disolverla en la anarquía absoluta»[38]. «La historia de las naciones atestigua unánimemente que jamás se ha obtenido de los hombres el esfuerzo de un día en vistas a su bienestar material; y, sin embargo, desde hace medio siglo, algunos filósofos intentan cambiar la faz de Europa en nombre de la doctrina de la felicidad. Pero prometer la felicidad es asumir el compromiso de darlo todo y de no exigir nada...[39]. Y así, el único temor serio que son capaces de inspirar los charlatanes o los imbéciles que invitan a los hombres a la felicidad es verlos multiplicar y endurecer el egoísmo en la generación presente».

¡Qué diferente la llamada del cristianismo! «Cuando apareció en el mundo, lo pidió todo y todo le fue concedido. No reclamó para los pobres los placeres y la seguridad de los ricos; no llamó a los esclavos a darle la vuelta a todo y a reemplazar a sus amos. En lugar de agriar a los vencidos y de tentar su miseria..., en lugar de proclamar el derecho de cada uno a la satisfacción de sus intereses y de sus apetitos, el cristianismo ha impuesto a cada uno el deber del sacrificio; por todas partes se fue más allá de ese yugo voluntario y hubo a quien cargar la espalda con el más pesado fardo»[40]. Hoy aún, «nuestra fe no promete a nadie la dicha, impone el sacrificio hasta el martirio. Estamos seguros de que la lucha de los

---

sansimoniano, que hoy se llama el progreso continuo», no es ni una relación, ni una ley, sino una sustancia desnuda...».

[37] *Traité,* T. 2, pp. 81 y 87-89. Isambert, *op. cit.,* p. 155, nota 14, confunde las fechas cuando escribe: «Cuando Lamennais rompe con Roma, Buchez permanece a su favor y cita como ejemplo «la admirable obra» que, a sus ojos, es las *Paroles d'un croyant*».

[38] H.P., t. 29, 1836, pp. X y 2-3. Esta ausencia de criterio moral se remonta hasta Lutero y, por una «línea lógica» derivada del matrimonio concedido a los clérigos como remedio a sus desbordamientos, «hoy, los panteistas escriben: la fidelidad conyugal es imposible; ¿queréis impedir el adulterio?: abolid el matrimonio; instituid la promiscuidad. ¿Queréis que no haya mal en el mundo?: negad y destruid el bien».

[39] «Todo el mundo conoce esas palabras de Kléber a uno de (sus) oficiales...: "Tu has de ir allá y allá te harás matar con tus soldados". Se trataba de la custodia de un puente. Kléber fue obedecido al pie de la letra». *Ibid.*

[40] *Loc. cit.,* pp. 1-2. En l'idéologie allemande, Marx y Engel se burlarán del «utopista Buchez», que habla de «deber, de entrega, de alta función que cumplir», etc. Tr. Molitor, Costes, 1938, pp. 235-239.

cristianos de nuestra edad será análoga a aquella que venció al Arrianismo»[41]. Mientras tanto, para sostener doctrinalmente esta lucha, lo que nos falta es una filosofía que sea «seriamente reformada desde el punto de vista católico». Y ésta es la tarea que emprende Buchez y ése es el subtítulo que da a la introducción de su obra principal[42].

El título general de ese copioso «Ensayo de un tratado completo de filosofía», que no vacilará ni ante una Lógica, ni ante una Ontología, precisa que está redactado «desde el punto de vista del Catolicismo y del Progreso». Para Buchez es casi un pleonasmo: Catolicismo y Progreso se implican. Pero no se trata para él de un progreso fatal, del que la humanidad no sería «más que instrumento pasivo»; se trata de un progreso ofrecido por el Creador a la libertad del hombre, individual y social; lo que supone un término por alcanzar y, por consiguiente, una elección entre el bien y el mal[43]. Religión de redención, el catolicismo es también, y *por eso mismo,* religión de progreso. «A primera vista, estos dos asertos parecen contradictorios: los hombres están caídos, la humanidad es progresiva; y, sin embargo, no lo son»[44]. Lo serían si no hubiese habido redención. Las sociedades del mundo antiguo descansaban enteramente sobre la sola idea de la caída; así es ahora todavía, por ejemplo, en la India, donde los hombres «no se proponen en esta vida más que una cosa: recobrar por la expiación su pureza primitiva»[45]. Unicamente preocupados por su salvación personal, «no tienen nada que innovar o que inventar... En una sociedad así, todo es inmóvil». Por el contrario, el Evangelio, anunciando al hombre que está rescatado y dándole por precepto la caridad, le abre una «inmensa carrera de invenciones, es decir, de progreso por recorrer». El nos dice: «Buscad y encontraréis»; con eso apela a nuestra libre actividad en todos los campos, nos da «la organización social como campo de esfuerzos... y de descubrimientos no menos activos, no menos prácticos que el campo de las ciencias naturales»[46]. Retomemos esta frase capital: «El mundo

---

[41] H.P. t. 11, 1834, p. XVI. En 1841, LERMINIER publicará en la *Revue des deux mondes* un gran artículo sobre el arrianismo (t. 2, pp. 813-839) a propósito del *Athanase le Grand* de MOEHLER, traducido por Jean Cohen. El 29 de noviembre de 1842, en un discurso pronunciado por el aniversario de la revolución polaca, dirá a los polacos emigrantes en París: «A pesar de las persecuciones, ha triunfado el catolicismo; él triunfará también entre vosotros, vosotros perseverareis en la fe en la que perseveraron hasta el martirio vuestros hermanos de Polonia». Cf. Isambert, pp. 117-118.

[42] *Traité,*, t.1, p. 19.

[43] *Introduction,* t.1, cap. 7, pp. 175-183.

[44] *Traité,* t. 3, p. 106.

[45] *Introduction,* t. 2, p. 291. El budismo no aportó ningún remedio; donde quiera que se estableció esta doctrina, «inmovilizó a la humanidad»; p. 468.

[46] *Traité.* t-1, pp. 86-90; p. 391: «En las civilizaciones anteriores a Jesucristo... todo estaba regulado, establecido... La especie humana estaba ordenada según un sistema jerárquico, hereditario e inmóvil, de castas, de razas y de intereses». Cf. *Pol.,* t. 1, pp. 32-40: «La ley del progreso es la negación de algunos de los axiomas de la ciencia antigua... Ella niega que la

social, la religión, la filosofía, la ciencia... giraban siempre en un mismo círculo, sin prever que se pudiera salir de él, asegurando incluso que ésa era la verdad eterna de las cosas. El cristianismo rompió ese círculo en que los destinos humanos parecían estancados para siempre e hizo surgir un mundo nuevo»[47].

De ahí se desprende «la inmensa importancia de la ley de redención»[48]. «Del cristianismo, en cierta forma al mismo tiempo y desde el primer día, salieron dos principios desconocidos para los antiguos: el de la unidad humana y el de la unidad histórica. Eran las premisas necesarias de la noción del progreso», esa noción «completamente cristiana»[49]. Una fórmula resume bien la idea esencial de Buchez: «El cristianismo es una doctrina de redención y la doctrina del progreso es la filosofía de la redención»[50]. La primera doctrina es directamente revelada; la segunda, que tiene numerosos incentivos en el Evangelio, tiene que ser desarrollada por el hombre. Se encuentran sus líneas maestras en los Padres de la Iglesia, especialmente en san Agustín, pero le ha hecho falta mucho tiempo para madurar. Los primeros autores en los que se precisa son Colón, Paracelso y Francisco Bacon; pero enseguida se desvía, inspirándose en la crítica y en el materialismo del siglo XVIII[51]. En resumen, tenemos que reconocer que hoy en día «no existe todavía una filosofía cristiana»[52].

Sin embargo, santo Tomás no es ignorado. Es incluso objeto de una alabanza bastante curiosa, pero sincera, y que no es meramente superficial:

> La transición del realismo y del nominalismo pagano o griego a la doctrina cristiana de los universales, se encuentra en santo Tomás de Aquino. Este gran teólogo nos parece ser el autor de la ciencia moderna a este respecto. En esta cuestión, en la que nada le estorbaba, ni las costumbres políticas de su época, ni la necesidad de respetar los hechos existentes que, en el tiempo en que vivía, parecían casi condiciones de la existencia para la sociedad humana, su espíritu, libre de toda traba,

---

especie humana está para siempre condenada a moverse en un círculo de sucesos sociales siempre semejantes, etc. El progreso no es solamente la ley de las cosas humanas..., es también la ley del orden universal: ha presidido desde la formación de nuestro globo hasta la de las series de los seres vivientes, etc».

[47] *Traité,* t. 3, p. 570.

[48] *Introduction,* t. 2, p. 363.

[49] *Introduction,* t. p. 88. *Traité,* T. 1, pp. 108-124.

[50] *Traité,* t. p. 108. Cf. t. 3, p. 569: «El cristianismo cierra el reino de la ley de expiación y abre el de la ley de redención».

[51] *Introduction,* t. 1, pp. 89-115.

[52] *Traité,* t. 1, p. 34. P. 84: «¿Dónde está la filosofía o más bien el método cristiano? Sin duda se encuentra en los escritos de los padres del primer período: está oculto en los procesos prácticos por los que los sabios de los tres últimos siglos han perfeccionado la ciencia; pero en ninguna parte ha sido descrito».

> rompió con la ciencia del pasado e instituyó los principios que debían presidir los estudios del porvenir»[53].

Evidentemente, como más de un historiador de esta época, Buchez pinta al fresco, sin preparaciones minuciosas. Pero el fresco lleva consigo otro panel, menos luminoso. Para entenderlo bien, conviene recordar cuál era el carácter de la «antigua filosofía», antes de la irrupción de la revelación cristiana:

> (Ella) tenía pretensiones que no tenemos ahora. Creía que el sujeto del que se ocupaba: lógica, ontología, ética... era invariable por su naturaleza; creía que podía fundar una ciencia en alguna forma absoluta, que tuviera principios fijos e inmutables, como la naturaleza humana que había imaginado. Y se atribuía el ser invariable, como el mismo objeto de sus estudios.

Ahora bien, esta antigua filosofía, con el método que le era propio, se enraizaba ella misma en la antigua religión, es decir, en el paganismo; si se hubiera tenido esto en cuenta, «se la habría abandonado tan pronto como se aceptó una nueva enseñanza religiosa»; «no se habría conservado hasta nosotros, cambiando a veces de nombre..., pero permaneciendo constantemente inmovilizadora y oprimiendo todo lo que puede a las tendencias cristianas»[54].

La misma grandeza de santo Tomás debía retardar la eclosión de una filosofía plenamente cristiana. «Engañado por el método griego del que hacía uso», él operó «la fusión entre los principios del cristianismo y los del paganismo, con la ayuda de métodos puramente paganos». Esos métodos pueden resumirse en una sola palabra: el silogismo. Pero el silogismo «es esencialmente inmovilizador». Era una herramienta «en perfecta conformidad con la doctrina fundamental sobre la que reposaban todas las sociedades del mundo antiguo»: en efecto, el silogismo es un procedimiento «en el que el razonamiento, en cierta manera, vuelve sobre sí mismo, lo mismo que, en la doctrina de la caída, el hombre remite incesantemente cada momento de su vida presente a un pasado original». Estaba perfectamente adaptado a una mentalidad según la cual «no se trataba de descubrir nada, sino solamente de probar que tal atributo convenía a tal sujeto y tal medio, a uno y a otros; todo estaba dado». Correspondía a un tipo de civilización en la que las ideas son consideradas «como especies fijas, limitadas en número y en valor»[55]. Pero el cristianismo ha sembrado el germen de una civilización totalmente distinta:

---

[53] *Op. cit.*, t. 1, p. 518.
[54] *Traité*, t. 3, pp. 567-568.
[55] *Op. cit.*, t. 1, pp. 34, 67-69, 86-88, 387-388.

> La teoría de Aristóteles sobre el silogismo es la teoría completa de la lengua griega; ella nos muestra cuál era el sistema entero del lenguaje en ese pueblo y en consecuencia el estado de su inteligencia y de su civilización. Comparando las formas que nuestra lengua, como nuestra civilización, ha recibido por efecto de los procesos espirituales nuevos, se podría —hasta cierto punto— medir la distancia que separa a las dos civilizaciones, y apreciar el enorme progreso que el cristianismo ha logrado en las naciones de la Europa moderna[56].

Desde que el Evangelio llamó a los cristianos a «cambiar fundamentalmente una organización que era totalmente de inspiración pagana, en la que los privilegios de raza y la explotación del hombre por el hombre estaban en pleno vigor», el método silogístico no podía servir para la elaboración de un pensamiento cristiano, porque era «radicalmente inapropiado para hacer brotar cualquier idea» capaz de modificar el estado de las cosas. «La manera de proceder por cuestiones», como hace santo Tomás en su *Suma,* no puede suplir esta radical deficiencia, porque esa manera no es «necesariamente inventiva... Cuando la cuestión no es ella misma inventada, sino ya propuesta, conduce más bien a una respuesta conforme al medio en que vive el autor, es decir a una respuesta inmovilizadora, que a una respuesta extraña al medio, es decir innovadora y progresista»[57]. Los acontecimientos así lo demuestran: «apenas hubieron introducido el silogismo en el examen de la constitución social, los sabios cristianos comenzaron a descuidar el trabajo de reorganización, si es que no renunciaron o se opusieron a él... Se demostró que todas las cosas, contempladas en su sitio, estaban convenientemente ordenadas y enseguida la ciencia se detuvo»[58]. Al menos, «bajo ciertos aspectos», en las escuelas de la segunda Edad Media, la filosofía cristiana sufrió un parón: no tuvo ya «la inteligencia entera del Evangelio». Se siguieron demostrando «doctrinas prácticas que hubieran sido rechazadas si se hubieran limitado pura y simplemente a juzgarlas según los mandamientos evangélicos»[59]. «El valor de los métodos ha quedado demostrado por el valor de sus resultados». Y así, «en ningún tratado de filosofía se ha expuesto cómo la constitución del hombre espiritual recuerda la imagen de Dios...; no se ha intentado

[56] *Op. cit.,* t. 1, p. 353. Grecia no es más que un ejemplo; P. 370: «Hoy está demostrado que el silogismo era ya conocido por los Indios de la más alta antigüedad...»; 387: «El silogismo es un método racional que podía ser perfectamente apropiado a todos los modos de la actividad intelectual en la civilización que le dio nacimiento, es decir, en la doctrina que gobernó a los Indios en la época más remota, etc».

[57] *Traité,* t. 1, pp. 68 y 383-384.

[58] *Ibid..*

[59] *Traité,* t. 1, p. 391. Cf. desde otro punto de vista, H.P., t. 1, 1834, pp. 115-116: «La teología se inmovilizó en las doctrinas judías del Antiguo Testamento» y así se vio en la esclavitud «una necesidad a la que justificaba como una consecuencia del pecado original. Tal es la teoría expuesta en santo Tomás, el doctor y el enciclopedista de esta época».

descubrir o demostrar que las propiedades principales del alma humana son una imagen de la Trinidad Divina y, sin embargo, éste era uno de los puntos más necesitados de estudio y esclarecimiento...»[60]. «Felizmente, la fe no fue solamente herencia de los sabios; felizmente el pueblo y una buena parte del clero ignoraron el aristotelismo; y si ciertamente el sentimiento cristiano siguió un camino más lento y menos regular, al menos nunca cesó de actuar»[61].

En estas consideraciones hay una buena parte de arbitrariedad, tanto desde el punto de vista de la lógica interna, como desde el punto de vista de la historia. Pero eso no nos importa ahora. Lo que importa destacar es que aquí se abre paso una idea justa, una idea profunda que otras plumas sabrán poner mejor al día[62]: la idea de que la novedad radical introducida por la luz y la fuerza cristianas en el mundo imprime un dinamismo social que debe encontrar su sostén en un correspondiente dinamismo intelectual. La crítica del tomismo aristotélico que ahí se mezcla, y que vemos renovarse en nuestros días, a veces con mucha menos seriedad[63], supone un conocimiento muy pobre de Tomás de Aquino. Digamos, en descargo de Buchez, que era entonces bastante corriente: Bonald, cuyo pensamiento reinaba sobre el conservadurismo católico y a quien Buchez había leído muy de cerca, había escrito: «En la Edad Media se tomó por metafísica una ideología oscura y litigiosa; las reglas mecánicas del arte de razonar ocuparon el lugar de la razón y se creyó encontrar en los *universales* y en las *categorías* la universalidad de los conocimientos humanos»[64]. Y Louis Bautain, que estuvo entre los colaboradores de Buchez en el *L'Européen*, acababa de lanzar el mismo reproche, en 1835, en su *Filosofía del cristianismo.* Bautain hacía que un estudiante, Eudoro, plantease la siguiente cuestión:

> ¿Cómo es posible... que la Iglesia haya admitido... y dejado prevalecer... un método totalmente pagano como el de Aristóteles..., en oposición formal con los caminos del Espíritu de Dios? ¿Cómo es posible que la dialéctica, la silogística, en una palabra, el racionalismo, hayan

[60] *Traité,* t. 1, p. 92. Cf. t.3, pp. 357-400.

[61] *Traité,* t. 1, p. 184.

[62] Así Cournot. Ver también las reflexiones de Paul CLAUDEL, especialmente en las *Conversations dans le Loir-et-Cher.*

[63] V. supra, t.1, cap. 3. Citemo dos ejemplos más serios. Cf. J.D. METZ, *Pour une théologie du monde,* Cerf, 1971, pp. 81 y 171-173, sobre todo pp. 110 y 113, y la recensión en la Revue thomiste, 1973, p. 98. M. Pierre CHAUNU dirá en *Le temps des réformes,* Fayard, 1975, p. 114, que «la cristiandad acabada desde los siglos XII y XIII, devorada por la pasión dialéctica, prácticamente ha perdido —tanto se ha asegurado de las evidencias de la fe— la revelación particular que está en el origen mismo de esas evidencias».

[64] *Recherches philosophiques,* cap. 1, Oeuvres, t. 5, 1853, p. 12: Sin embargo, añadía Bonald, es justo reconocer que la escolástica ha dado sagacidad a los espíritus y precisión a las ideas», etc.

tomado posesión, en ciertas épocas, de las escuelas eclesiásticas, de tal manera que todo otro método haya sido barrido y que hoy todavía reine absolutamente..., a pesar de sus formas decrépitas, de sus ridículos procedimientos y de su bárbaro lenguaje? ¿No ha mezclado la Iglesia veneno con el vino puro de la verdad?

Su camarada Adolfo, eco ingenuo del maestro, no encontraba para responderle más que estas palabras: «Todo eso era por abuso y a pesar de las prohibiciones más formales... El método escolástico ha sido condenado por los Concilios, reprobado por los Soberanos Pontífices, poscrito por las Universidades y las Academias, despreciado por los doctores y los teólogos»[65].

No parece que el maestro se haya preocupado por rectificar o matizar la respuesta de su portavoz. Para Bautain, en efecto, «fue una monstruosidad» que «la autoridad de un pagano» haya sido puesta «al mismo nivel que la de la Biblia» y es triste ver a grandes espíritus, un Anselmo o un Tomás de Aquino, trabados por el «estorbo lógico» en medio del cual hubieron de «arrastrarse penosamente»[66]. En los medios intelectuales, este tipo de juicios había invadido los círculos literarios, menos preocupados aún por distinguir los siglos y las escuelas. Júzguese por las palabras que, en las mismas fechas, Alfredo de Vigny pone en boca de su Doctor Negro: «Aristóteles es la inmovilización misma de la especie humana, y cuando se le había estudiado bien y se le había enseñado, como los bravos teólogos de la Facultad, se le defendía *unguibus et rostro*»[67].

Como Bautain[68], Buchez profesa una gran admiración por Gregorio IX, que se había esforzado por levantar un dique contra las crecientes oleadas de aristotelismo en la Universidad de París; lo que la escolástica llegó a ser a partir de entonces, lo que él había encontrado en los dos manuales de Valla, no era para hacerle cambiar sus juicios en un sentido favorable. Si hubiera estudiado un poco más de cerca la doctrina —central en santo Tomás— del deseo de ver a Dios, habría encontrado sin duda un sabor intelectualista todavía pronunciado (tan bien destacado por Rousselot, en nuestro siglo), pero no ese pensamiento del todo estático que le sugería su consideración demasiado unilateral del método silogístico. Pero lo que aquí nos interesa es únicamente la cuestión de saber si la amplitud que toma en

---

[65] *Philosophie du christianisme, correspondance religieuse,* 1835, t. 1, pp. 98-137, carta 29. Adolfo al maestro. Cf. p. 115: «El método escolástico fue introducido... bajo una influencia a la vez musulmana, judaica y herética».

[66] Cf. Paul POUPARD, *L'abbé Louis Bautain,* Desclée, 1961, pp. 168-169. Se puede seguir en esta obra la evolución del pensamiento de Bautain.

[67] Eso, para explicar a Stello la suerte de Ramuz, «lapidado, decapitado y arrojado por las ventanas por haber... atacado a Aristóteles. Había hablado mal de Aristóteles. No era pequeña cosa ese crimen. «*Daphné,* 3. Le Pays latin. *Oeuvres,* Pléyade, t. 2, p. 786.

[68] *Phil. du christianisme,* t. 1, p. 126.

él la idea de progreso no abarca más que las consecuencias sociales que se pueden deducir del Evangelio y el desarrollo de la reflexión doctrinal en el interior de la Iglesia, o si implica algún más allá de la revelación cristiana.

La segunda hipótesis ha sido mantenida por varios historiadores. Por ella se inclina especialmente François-André Isambert. Este estima que Buchez justificaba el dogma católico «por su conformidad al estado del desarrollo social. La idea no estaba exenta de confusión y podía prestarse a interpretaciones diversas; en un sentido, ahí se podría reencontrar la idea de Lessing popularizada por Eugène Rodrigues. Buchez mantendrá la idea de una ilustración progresiva del espíritu humano por dogmas sucesivos, el aspecto de cuya revelación se precisará para él más tarde»[69]. Buchez habla, en efecto, de «cuatro términos de progresión» o de cuatro «edades de la historia humana», fruto de «cuatro intervenciones divinas» o de «cuatro revelaciones»: «la edad adámica (cuyas huellas "han desaparecido completamente de la superficie del globo")[70]; la edad noéica; la edad brahamánica (egipcia o india)[71]; la edad cristiana»[72]. En algunas de estas descripciones se reconoce el concordismo bíblico y el tradicionalismo de la época: Buchez, fervoroso de la geología y de las ciencias naturales, y que había conocido a Lamarck, rechaza sin embargo su transformismo; el Adán que nos describe es un Adán magnificado hasta el punto de ser comparado, si no identificado, con una primera encarnación divina. Se reconoce también el movimiento de curiosidad provocado por aquello que Raymond Schwab ha llamado «el renacimiento oriental», pero esta curiosidad no provoca, como en otros, un apasionamiento. Del sansimonismo y, más en general, de la corriente de pensamiento que se remonta hasta Vico, provienen la distinción, en el seno de cada edad, de un período orgánico o sintético y de un período crítico, individualista y disolvente, de donde es sacada la humanidad por una nueva revelación[73]:

> El espíritu crítico pasó sobre las sociedades como un huracán o un diluvio; abatió los templos, destrozó los santuarios, hundió las tradiciones; mezcló y amasó la materia de los dioses y de los hombres y la tiró por aquí y por allá, y la dejó inmóvil, como una arena inerte y sin voluntad, esperando el germen del árbol que debía cubrirla y fertilizarla[74].

---

[69] *Op. cit.*, p. 146. Sobre Buchez y Vigny, que se sintió algún tiempo atraído por su pensamiento: Pierre FLOTTES, *La pensée politique et sociale d'Alfred de Vigny*, Belles-Lettres, 1927, pp. 65-66, 84-87, 126-127, nota. DERRÉ, *Lamennais et ses amis*, p. 578.

[70] *Traité*, t. 3, p. 537.

[71] Sobre los motivos que le han hecho tratar como un todo a las civilizaciones de Egipto y de la India: A. OTT, *Notice*, pp. XCVIII a CV.

[72] *Introduction*, t. 2, libro 6, cap. 3 y 4; pp. 235-317. *Traité*, t. 3, pp. 536-545.

[73] *Introduction*, t. 1, pp. 269-270.

[74] *Introduction*, t. 2, p. 429.

Se habrá notado que Buchez no menciona una «edad mosaica»; la revelación hecha a Moisés no está comprendida en su enumeración. ¿Será que la estima despreciable? Desde luego que no. Precisamente no la incluye porque merece ser estudiada aparte. No concernía más que a un solo pueblo y le situaba, en cierto modo, al margen de la historia general, ante un destino único. El mensaje del que Israel era portador no debía recibir su pleno sentido y adquirir autoridad para todos sino «después de haber sido santificado por Jesucristo»[75]. Por lo demás, en una nota del *Tratado,* Buchez se explica de forma más clásica: «Las Sagradas Escrituras—dice— nos enseñan que Dios ha hablado a los hombres cinco veces: una vez a Adán, una vez a Noé, una vez a Abrahán o Abraham, una vez a Moisés y finalmente, una última vez, por Jesucristo»[76].

Haciendo siempre abstracción del caso de Moisés, se puede decir con Ott que, según Buchez, «las revelaciones propiamente dichas se reducían a dos: la revelación primitiva —porque el hombre abandonado a sí mismo no habría podido jamás inventar el lenguaje ni la moral— y la revelación cristiana», una y otra indispensables e insuperables[77]. Pero la idea bucheziana de revelación no es unívoca. Cada «revelación» es sin duda «una enseñanza de Dios al hombre»; pero esta enseñanza puede ser dada de maneras muy diferentes. Buchez distingue tres: según que Dios se una él mismo por su Verbo a la naturaleza humana, inspire directamente a un profeta o, finalmente, dote simplemente a un hombre de «esa especie de inteligencia superior que los cristianos llaman un don de la gracia y los filósofos un don del genio»[78]. Teoría del progreso espiritual altamente personalista, sea en su origen divino, sea en sus instrumentos divinos, que subraya las novedades, las superaciones del umbral, las oposiciones de una etapa a otra, en contraste con la mayor parte de las teorías inmanentistas de la evolución humana. Buchez acepta como «demostrada» la «nueva concepción» que entiende por «humanidad» la «meta única que mira a la especie humana entera y abraza todo su reino sobre la tierra, meta frente a la cual se puede considerar como un solo ser que cumple una función e incurre en una responsabilidad»; pero, como indican estas últimas palabras, él rechaza toda evolución fatalmente progresiva.

Sus puntos de vista —como él mismo reconoce— son demasiado «generales» para poder sentirse enteramente satisfecho con ellos, ni

---

[75] *Ibid.,* pp. 313-317. Se advertirá lo mismo en Soloviev, que en su esquema histórico sobre las religiones, deja de lado el moneteísmo judío, «considerado como en fenómeno del todo aparte»: D. STRÉMOOUKHOFF, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique,* elles Lettres, 1935, p. 30. Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Théologie de l'histoire,* Fayard, 1970, p. 156: «Siendo esencialmente la prehistoria de Cristo, la historia de Israel es única en cuanto tal».

[76] *Traité,* t. 3, p. 536.

[77] OTT, *Notice,* p. LXXXVIII. BUCHEZ, *Introduction,* t. 2, p. 313.

[78] *Introduction,* t. 2, p. 237.

siquiera situándose con la imaginación en la fecha de la obra. Pero son esclarecedores sobre la cuestión esencial: la de la relación del cristianismo con las antiguas civilizaciones. En una época en que Pierre Leroux intentaba demostrar una simple continuidad entre el uno y las otras, Buchez pone de relieve su oposición. Hay que conocer demasiado mal —dice— «a Platón, Aristóteles, los Alejandrinos» para atribuirles las luces recibidas de Jesucristo. Estos filósofos, lejos de afirmar la igualdad original de los hombres, siempre que se han explicado sobre el tema, han afirmado, positiva y explícitamente, su desigualdad original»[79]. «El Salvador ha surgido de la sangre del pueblo Judío», de ese pueblo fuera del circuito, por decirlo así. El cristianismo derivado de él «era la contradicción directa de todo lo que estaba entonces en acción. Frente al mundo antiguo, su ideal era una locura, todas sus esperanzas estaban en el más allá. Colocaba a sus fieles fuera del siglo y del tiempo»: y ahí estuvo su fuerza. Por él «ha sido cambiada la conciencia humana; hoy tenemos piedades, repugnancias, simpatías, escrúpulos y hasta remordimientos que la antigüedad no conoció jamás»[80]. Llamaba e invitaba a todos los hombres «y por eso tomó bien pronto el nombre de católico»; su finalidad era «la liberación completa e integral de la especie humana por la ley moral»; predicaba «la caridad entre todos, la *charitas* que es mucho más que el amor»[81]. Pero el Evangelio no ha terminado de fructificar: «Si alguien nos dijera que esta enseñanza (la de Jesucristo) ya está sobrepasada, le mostraríamos mil preceptos, de los más importantes, que esperan todavía el momento de ser comprendidos por todos, de ser universalmente aceptados y puestos definitivamente en práctica». ¿No nos lo ha advertido el mismo Jesucristo, en el Evangelio de San Juan? Se pueden comprender de manera más o menos extensa las misteriosas palabras recogidas por el evangelista: «Mucho podría deciros aún, pero ahora no podéis con ello»; sin embargo, no hay necesidad de haber tomado su medida exacta para inspirarse en ellas en la práctica[82].

---

[79] *Introduction*, t. 2, pp. 268-271, etc. H.P., t. XI, 1834, prefacio. Por lo demás, «la filosofía no había destruido la superstición; con la pretensión de explicarlo todo, había dejado subsistir ese sentimiento profundo de lo desconocido y del misterio, esa dolorosa incertidumbre del porvenir que pesa tan fuertemente, desde todos los tiempos, sobre el hombre y a la que las religiones, por inferiores que sean, han tenido al menos el mérito de satisfacer, de ordenar y de disciplinar» *Pol.*, t. 2, pp. 516-517.

[80] *Traité*, t. 3, pp. 537-538. *Pol.*, t. 2, pp. 299-300 y p. 492; Buchez añade esta nota irónica: «Algunos filósofos modernos llaman a estos sentimientos los instintos naturales del hombre». Cf. Introduction. t. 2, p. 462: «La sociedad occidental había entrado en un camino sin salida: el mal en que vivía, no tenía solución. La insurrección de los esclavos no podía producir más que el poner en otras manos la propiedad de hacer mal».

[81] *Pol.*, t. 2, pp. 485-486. Compárese con VIGNY, quien reprocha a Pascal contemplar «este sentimiento, que no es sino el más natural impulso de bondad, como una cosa sobrenatural»: *Journal inédit*, 1852.

[82] Jn 16, 12. *Introduction*, t. 2, p. 267. *Traité*, t. 3, p. 545.

Nos basta con saber que si —como hemos visto— «una religión debe gobernar tanto a las sociedades como a los individuos», debe también «contar con las costumbres y las instituciones existentes» y no puede alcanzar su meta más que por «una lenta transformación histórica»[83].

Sabio principio que Buchez recordaba a sus jóvenes discípulos, cargados de prisas. Más tarde dirá de aquel que le fue particularmente querido, Feugueray, a la sazón enfebrecido por el sol de julio de 1830: «El no sabía cuán lentamente se desarrolla incluso la lógica de las cosas en la humanidad»[84]. Pero, por otra parte, como Ballanche, cuyo pensamiento quiere expresamente prolongar incluso con más audacia que él, Buchez deduce de sus convicciones cristianas —no sin cierta ingenuidad moralizante— unas conclusiones entusiastas sobre la etapa marcada por la Revolución Francesa, que serán vivamente contestadas y, en todo caso, son claramente desproporcionadas con una visión que pretende abrazar la historia entera. La Revolución le parecía como «la consecuencia última y más avanzada de la civilización moderna», la cual «ha salido enteramente del Evangelio». Por fin ella ha roto el dique que los poderes religiosos y políticos oponían al progreso; nos deja todavía lejos de nuestra meta, pero bien puede decirse que por «ella la moral evangélica ha entrado en el camino de su realización definitiva»[85].

Buchez no se hace el apologista de la Revolución Francesa —como de ninguna otra revolución—, en todo aquello que tuvo de violento, si no es explicando (con demasiada facilidad) las razones que hacen a veces inevitable la violencia[86]. «Las causas de las revoluciones hay que buscarlas siempre en los crímenes del poder... La civilización moderna se ha visto precipitada a los caminos revolucionarios porque los poderes sometidos a crítica —mostrando su derecho y apoyándose en la fuerza— se han resistido siempre a aquellos que les recriminaban por no cumplir el deber común». Cuando el «poder católico» se puso a rechazar por sí mismo «la Ley de Jesucristo», unos hombres del deber, tales como Wiclef y Juan Hus, «les habían acusado enérgicamente como a directores infieles». De estos dos y no de Lutero, fueron herederos los revolucionarios jacobinos. Su filiación es evangélica[87]. En nuestra gran revolución «hubo algo más que

[83] *Traité,* t. 3, pp. 571-576. Cf. OTT, *Notice,* p. LXXI: «La ley nueva no puede aplicarse más que sucesivamente, y el progreso no consiste sino en esta misma aplicación sucesiva».

[84] Noticia en el prefacio a FEUGUERAY, *Essai...,* 1857, p.v. (ver infra).

[85] H.P., t. 1, 1834, p. 10; cf. *Pol.* t. 2, p. 528. Sin embargo, Buchez pondrá graves restricciones a estos elogios. Cf. la 2ª parte de este capítulo, pp. 115 y 129.

[86] Así para el Terror y la San Bartolomé: H.P. t. 19, pref., pp. XI-XII.

[87] *Introduction:* «Todas nuestras revoluciones modernas, a pesar de sus pretensiones contrarias..., son cristianas en su principio, en su motor y en su finalidad». Texto citado por Brian JUDEN, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français,* Klincksieck, 1971, p. 378.

ruinas: hubo un comienzo de construcción» y la obra social llevada a cabo por la Convención es admirable[88].

En el primer *Européen,* un año después de la revolución de julio, Buchez había escrito que «el cristianismo no estaba todavía agotado», pero había precisado enseguida su pensamiento: «Esto no quiere decir, sin duda, que no deba llegar un día en que un pensamiento moral nuevo descienda entre los hombres; pero llegará, como en el pasado, cuando la humanidad haya acabado las últimas consecuencias de la doctrina precedente»[89]. Se puede decir que él profesaba entonces un «cristianismo provisional»[90].

Algo de esta concepción permanecerá todavía en la primera edición de la *Introducción a la ciencia de la historia.* Allí aparece una página con resonancias joaquinitas:

> ...En la sociedad cristiana... se ha creído que la teoría católica era el último término de las perfecciones humanas. Sin embargo, el Nuevo Testamento contenía diversos pasajes que indicaban que la revelación no estaba completa, que había algo más allá del dogma bíblico, que anunciaba —en fin— que la enseñanza evangélica se había detenido en el punto en que los hombres de entonces podían comprenderla, en un punto que superarían los hombres cuando sus ojos estuvieran más abiertos; pero no se ha prestado la debida atención a estos pasajes por los que el revelador quería ligar el libro del progreso cristiano a los libros de los futuros progresos...[91].

Pero esta página ha desaparecido en la segunda edición. Ha sido reemplazada por un largo desarrollo que hace resaltar, más y mejor, la novedad cristiana y que muestra la idea de progreso, debida al cristianismo, como inspiradora de hombres tales como Juan Clímaco, Vicente de Lerins y, sobre todo, Agustín, que seguían a san Pablo; ahogada algún tiempo, sin duda por el imperio que ejerció Aristóteles, se abrió camino «de nuevo» y su «elaboración filosófica» ha proseguido hasta nuestros días[92].

Igualmente, en 1833, la página final evocaba un «último período del cristianismo» colocado bajo el «reino de la asociación» y seguían tres líneas

---

[88] H.P., t 1, 1834, pp. 1 y 4; t. 29, 1836, prefacio, pp. X y XII. «Propagandistas de la moral de la fraternidad, enseñaron que todo debía ser sacrificado para enseñar el reino de esta moral y para que la nación a la que ellos se dirigían se encontrase transportada por un santo entusiasmo»... Cf. *Pol.,* t. 2, pp. 499-502. OTT, *Notice,* p. CVIII. Se podrá compensar aquí a Buchez, entre otros, por Le Play.

[89] *L'Européen,* t.1, pp. 143 y 147; citado por ISAMBERT, p. 153.

[90] Sin embargo, nos parece inexacto sacar de ahí la conclusión de que «este cristianismo provisional... va emparejado con un rechazo del catolicismo en el pasado». Cf. ISAMBERT, p. 154.

[91] Ed. de 1833, pp. 56-57.

[92] Ed. de 1842, t. 1, pp. 88-90. Solamente se trata de la historia de la idea de progreso, sin confusión con la idea de un más allá posible de la aportación cristiana.

de puntos tras las cuales sólo se hacía mención de «otro mundo»; «como si —advierte Isambert— Buchez no hubiese querido precisar su pensamiento sobre el período que separa el fin del cristianismo del fin del mundo», o quizá solamente, como si hubiera querido sugerir, sin atreverse a afirmarlo claramente, que estos dos finales debían coincidir[93]. Sea como fuere, en la segunda edición, Buchez suprime también esta página. Su reflexión le había conducido a conclusiones más seguras. Había reconocido que el Evangelio es, en sí mismo, insuperable y que «la Iglesia Romana» lo conserva en su integridad viva. En lo sucesivo, no se vislumbra ningún término, en el curso de la historia, para el cristianismo, ni siquiera por pura hipótesis. Toda ambigüedad ha desaparecido. La revelación cristiana es declarada «perfecta». Buchez ha pasado, de forma definitiva, «de una concepción profética de la religión futura al reconocimiento del catolicismo como *verdadera* religión»[94].

Solamente que las aplicaciones del Evangelio son indefinidas. Son siempre para buscar algo más allá de lo que ya está realizado y, como demuestra la historia, este progreso necesario prosigue su marcha por esa Iglesia de la que san Pedro fue «el primer papa»; por ella el progreso supera los escollos y evita las pausas. Después de haber afrontado las persecuciones paganas y haber atravesado victoriosamente la crisis arriana que traía consigo la amenaza de una vuelta al paganismo, «la Iglesia» ha sabido negociar con el mundo bárbaro. Ella ha salvado a la sociedad "en medio de los espantosos desórdenes en que cayó el Imperio romano". Cuando un nuevo paganismo estuvo a punto de cubrir Europa por la extensión del sistema feudal, un gran Papa, Gregorio VII, restableció la situación. Recordando con vigor —cosa «que hoy no se comprende»— la exigencia del celibato de los sacerdotes, inauguró «una época de creación, de actividad en todos los aspectos y de esperanza para todos». Instituyó «sobre la tierra una justicia por encima del derecho de la fuerza». Y así llegó a ser «el más ilustre de los mártires» de los emperadores simoníacos[95].

La admiración de Buchez por Gregorio VII, compartida por muchos de sus contemporáneos[96], ha sido ratificada por historiadores de las tendencias

---

[93] Ed. de 1833, p. 568: «...Un día llegará por fin en que la humanidad habrá cumplido su tarea. Entonces, aparecerá otro mundo y será cumplida la voluntad de Dios». Cf. ISAMBERT, op. cit., p. 154.

[94] ISAMBERT, pp. 194-195. En su artículo de 1965, p. 61, el autor estima que, después de su conversión, la inspiración de Buchez «se fija». Ese vocabulario,que no sería el nuestro, tiene el mérito de reconocer la fijeza en adelante asegurada de sus posiciones doctrinales, base sólida de su reflexión.

[95] *Introduction*, t. 2, pp. 473-478 y 487-494. *Hist. parlem.*, t. 29, p. 12. *Traité de politique*, t. 2, pp. 490-491. Gérard de Nerval simplifica las cosas cuando dice en 1850 en *Les prophètes rouges:* «Gregorio VII, luchando por la República espiritual contra los monarcas de su tiempo, era el tipo histórico más admirado por Buchez».

[96] Es sabido que Augusto Comte puso a Gregorio VII en su *Calendrier positiviste:* veía en

más diversas. En 1891, James Darmesteter evocaba, en el prefacio de su célebre libro sobre los *Profetas de Israel* (p. XIX), el «genio del monje Hildebrando», que supo hacer de la Iglesia católica la guía de Europa. Incluso se ha podido leer en un *Boletín de la Gran Logia de Francia,* que «Hildebrando, convertido en Gregorio VII, regenerando a la Iglesia, salvó a Europa»[97]. El furor anticlerical de Edgar Quinet se aplacó ante la gran figura de Gregorio VII, a quien admiraba lo mismo que al primer Gregorio[98]. A finales del siglo XIX, Monseñor Duchesne consagraba una opinión común cuando, después de presentar un sombrío cuadro de las cadenas que ataban entonces a la Iglesia, escribía: «Era preciso salir de ahí; Gregorio VII abrió la puerta, una puerta que parecía una brecha. Fue gigantesco el escándalo en un mundo que vivía en los abusos. Pero el gran Papa tuvo confianza en la barca de san Pedro. Sobre la mar alborotada a que él la condujo, ella respondió a la fe de su capitán»[99]. Años más tarde, sin que la investigación histórica haya sido seriamente renovada, se ha llegado —por una reacción demasiado viva— a no ver más que los inconvenientes que resultaron del sistema gregoriano; e incluso —cosa extraña— se ha podido leer recientemente, bajo la pluma de un autor conocido por su impetuoso tradicionalismo, una breve lista de papas malditos en la que figura Gregorio VII al lado de Julio II y de Alejandro VI[100].

En su apología de la Edad Media católica, Buchez no era enteramente original. El mismo Saint-Simon en 1814, en su memoria *De la reorganización de la sociedad europea,* redactada en colaboración con el joven Augustin Thierry, había escrito: «Nosotros manifestábamos un desprecio soberbio para los siglos a los que se llama de la Edad Media; no veíamos en ellos más que un tiempo de barbarie estúpida, de ignorancia grosera, de supersticiones repugnantes. Y no advertíamos que es el único tiempo en que el sistema político de Europa estuvo fundado sobre su verdadera base, sobre una organización general»[101]. En el juicio vertido sobre la Reforma protestante, aún se puede notar una cierta continuidad

---

él al modelo de los jefes espirituales del porvenir. El galicanismo del abate Maret no ha dañado en nada su admiración por este papa: *L'Église et l'État,* curso de Sorbona, 1850-51, ed. Bresolette, Beauchesne, 1979, pp. 104, 116, 118.

[97] El F. A. C., en el Boletín del 15.1.1939. Citado por G. BERTHELOT, *La Franc-Maçonnerie et l'Église catholique,* Editions du Monde nouveau, 1947, p. 182.

[98] Ver infra, cap. XIV, 2.

[99] *Les premiers temps de l'État pontifical,* 1898, p. 411. Jérôme CARCOPINO citará este texto en sus *Souvenirs romains,* 261. Entre los juicios análogos más recientes, véase la conclusión de Jules GAY, *Les papes du XI[e] siècle et la chrétienté,* 1926, pp. 404-405: «La reforma gragoriana... ha regenerado a la Iglesia y la ha hecho capaz de dirigir la cristiandad, incluso sin el apoyo del Imperio; ha provocado un renacimiento salutífero de la vida y del pensamiento cristianos... Por la revolución gregoriana el Occidente cristiano comienza a salir del caos feudal».

[100] R.P. BRUCKBERGER, *Lettre a Jean-Paul* II. Stock, 1979, p. 10.

[101] Ver también supra, t. 1, cap. VII, *Novalis.*

con el sansimonismo. Buchez observa que, después de haber alcanzado su apogeo, la sociedad cristiana sufrió un decaimiento cuando el poder espiritual, en razón misma de su éxito, se impregnó «de los vicios propios de los poderes temporales». A partir del siglo XIV —ya se ha visto— el clero emprendió un camino retrógrado que aún no ha abandonado. Llegó a ser necesaria una reforma. Pero aquella que se produjo, al romper con la Iglesia, fue una desgracia, porque se volvió hacia el pasado; porque no aportó «más que ideas críticas sobre todas las cosas»; porque fundó un principio de anarquía, contrario a la unión de la humanidad entera en una misma fe y en una misma moral; porque finalmente, al proclamar la soberanía de la razón individual en la interpretación de las Sagradas Escrituras y al sustituir el espíritu orgánico por el espíritu crítico, está en el origen del proceso de donde «ha salido toda esa serie de sistemas que han terminado en la nada hegeliana»[102]. El protestantismo ha extendido por el mundo «un espíritu que hacía imposible toda conclusión común, un espíritu esencialmente contrario a la fundación de una nueva unidad»[103].

Pero esos juicios de orden histórico conducen a Buchez a conclusiones totalmente distintas de las de los sansimonianos. Para él, el porvenir es del catolicismo. Bajo formas imprevisibles, «al catolicismo le está reservado en adelante el gobierno del mundo», es decir: no su dominio temporal sino su dirección espiritual. Porque él tiene, en la firmeza de su institución y de su fe, el principio definitivo de todo progreso verdadero. Lo que puede llamarse en Buchez un «catolicismo social» no es el proyecto de un cuerpo organizado de legislación social, ni un simple apéndice moralizante del «espíritu» del Evangelio. Es, sobre todo y esencialmente, una doctrina congénita a la estructura dogmática y sacramental de la Iglesia. De ahí se desprende una valoración del dogma de la creación que enseña «una causa inicial libre, espiritual, inteligente, que ha creado al mundo»; del dogma de la Trinidad, que es «no solamente el dogma más verdadero, sino también el más explicativo»[104]; de los dogmas del hombre, «hecho a imagen y semejanza de Dios», de la «Encarnación, del pecado[105], de la Redención»[106].

[102] *Pol.* t. 2, pp. 191-192.

[103] *Introduction,* t. 2, p. 503. En 1847, Buchez publicará en la *Revue nationale* un artículo: «Por qué somos católicos y no solamente cristianos». Había escrito en el prefacio al tomo 15 de su Historia parlamentaria, p. 15: «El protestantismo no fue ni una invención ni un desarrollo del cristianismo...; no se dio para otra cosa que para una reconstitución de la primitiva Iglesia. Se había apoyado sobre ese pretendido principio de que las creaciones son tanto más perfectas cuanto que estén menos desarrolladas». Se reconoce ahí un esquema común a Maistre y a Comte. Y en el t. 40 (1838), pp. XI-XII: «...principio que tiende a la disociación», «doctrina de desorganización».

[104] *Traité,* t. 2, 240; t. 3, pp. 77-78, 357-358. Cf. OTT, p. CXIV.

[105] Para él, observa OTT, *Notice,* p. CII, «el término de pecado original resumía todas las faltas sociales, todas las violencias, todos los crímenes, todos los errores que en el origen habían hecho desviarse a la humanidad de su vía progresiva».

[106] *Op. cit.,* t. 2, pp. 512-513, etc. Ver supra.

De ahí también la insistencia sobre la eficacia social de los sacramentos, que fueron y siguen siendo una predicación viviente:

> Cuando apareció el cristianismo en medio del mundo grecorromano, negó el derecho —poseído por los padres— de dispensar a sus hijos la vida, la muerte o la esclavitud, instituyendo el sacramento del bautismo, por el que los hijos se convertían en miembros de la Iglesia; negó la desigualdad de origen, las diferencias de castas y todas las categorías antiguas fundadas sobre la doctrina de la desigualdad en las decadencias, por ese mismo sacramento del bautismo, que hace a todos los hombres participantes de los méritos de Cristo; él confirmó la igualdad entre los hombres... estableciendo el sacramento de la Eucaristía, en el que todos pueden participar en el cuerpo y la sangre de Jesucristo; él consiguió que fuera para siempre imposible hacer del estado de pecado una condición social, creando el sacramento de la penitencia; él puso a la mujer en pie de igualdad con el hombre, instituyendo el sacramento del matrimonio; él cambió la doctrina del poder, sustituyendo el derecho del nacimiento y de la fuerza por el derecho que emana de este mandamiento: «el que quiera ser el primero entre vosotros, que se haga vuestro servidor» etc., etc.

En resumen: por sus instituciones, por sus preceptos y sus ejemplos, el cristianismo propició el nacimiento de «un hombre completamente nuevo» y «de ahí ha surgido una sociedad enteramente diferente de la antigua sociedad, un espíritu activo y fecundo que cada día produce cosas nuevas» [107]. Así, antes de terminar su gran *Tratado,* Buchez tiene que declarar que la doctrina «revelada es el origen de todos los principios de metodología, de ideología e incluso de ontología que forman el cuerpo de nuestra obra. Nos parece que debemos invocar, al terminar, el nombre de la santa religión que es la razón y el nudo de nuestro trabajo» [108].

Esta santa religión es para él —como se ha visto— el catolicismo. Lo mantendrá hasta el final de su tratado póstumo [109]. Pero constatará que ciertos protestantes «piensan hoy en volver a aceptar la meta de universalidad, en vistas de la cual la Iglesia se atribuyó el título de católica. Ellos querrían restablecer, sobre el terreno de los Evangelios, una unidad que estuviese por encima de las discusiones y de los partidos teológicos». Esta nueva disposición despierta en él la esperanza de una «reconciliación». Tendrán que llegar «concesiones recíprocas», que él se guarda de precisar, de las cuales una de las más principales parece ser el abandono del poder

---

[107] *Traité,* t. 3, pp. 572-573.

[108] *Traité,* t.3, pp. 566-567.

[109] *Pol.,* t. 2, p. 527: «En el siglo XVI los protestantes atacaron al catolicismo para reformar al clero y a la teología»; pero «una vez conseguida la reforma, los efectos desaparecen con la causa».

temporal por parte del papado, según las tendencias del movimiento del siglo [110]. «Ya está llegando el día en que se cumplirá la frase de san Agustín: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*» [111]. La unidad realizada en su seno permitirá al cristianismo realizar su misión irreemplazable: «La finalidad del cristianismo es una; pero en toda lengua humana falta la palabra que expresa esa unidad. Sólo la puede representar una palabra: cristianismo» [112].

[110] Cf. *Pol.,* t. 2, p. 505: «Nadie puede negar que el mayor servicio que podría prestarse hoy a la Iglesia sería apartar a su jefe de la responsabilidad y la preocupación de su poder temporal, que estuvieron tan frecuentemente en contradicción con sus deberes...».
[111] *Ibid.*
[112] *Pol.,* t. 2, p. 486.

II

La escuela bucheziana

No se puede negar que el pensamiento de Buchez es a veces confuso; ni que lleve consigo una parte de ilusión sobre el pasado y una parte de utopía en sus visiones del porvenir. Testimonia una inmensa labor científica y una reflexión con frecuencia profunda[1]; pero tiene más valor por su inspiración, por su cierta robustez y por la amplitud de sus perspectivas que por la precisión de sus análisis. Le ha faltado a Buchez, que se creía un realizador, el suficiente conocimiento de la ciencia económica, entonces «en pleno desarrollo»[2]. Por otra parte se ha señalado el «inconformismo» de «su catolicismo marginal»[3]. Por su juicio sobre la Revolución Francesa, levantaba contra él tanto a la burguesía racionalista llegada al poder como a la gran masa del mundo católico; y no molestaba menos a aquellos que, como los sansimonianos, alababan gustosamente —lo mismo que él— los servicios prestados antiguamente por la Iglesia, pero juzgaban a la vieja religión como definitivamente superada. «Deberíamos nosotros— escribió hacia el final— colocarnos entre el clero y el siglo, según se dice, para intentar hacer que se comprendieran el uno al otro; es decir: explicar al siglo el cristianismo y al clero la revolución... A la vez que apareceríamos

[1] Balzac se ha inspirado en él para crear su personaje de Daniel d'Arthez. Cf. Max MILNER, *Le Romantisme*, t. 1, Arthaud, 1974, p. 186.

[2] J.B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France*, 1822-1870. PUF, 1951, p. 709.

[3] F.A. ISAMBERT, *op. cit.*, p. 62, sobre la escuela bucheziana: pp. 26-70.

ante los unos como defensores del pasado, los otros no verían en nosotros más que a unos fanáticos revolucionarios»[4]. Cada vez más, rehusó hacer concesiones al neojoaquinismo, que le había tentado a los comienzos de su evolución religiosa, pero que nunca le retuvo. Es falso —repetía— «que el cristianismo haya cumplido ya su tiempo», que «esté agotado»[5]. Los diversos panteísmos, sociales o cósmicos, con los que se pretendía reemplazar al cristianismo, no eran para él más que una vieja aberración. Un Pierre Leroux —que le fue cada vez más hostil— bien podía reírse de él por hacer de Robespierre un heredero de Hildebrando; podían otros, por burla, llamarle «el reverendo Padre Buchez»: de ningún modo se dejaba intimidar. En cuanto a aquellos que se imaginaban contribuir suficientemente a la educación de la humanidad con la ciencia y con la filosofía, los tenía por ignorantes de la historia e ignorantes de la naturaleza humana[6]. Ese era «el grave error» que le reprochaba a Auguste Comte, «más matemático que historiador»[7], y a otros muchos pensadores de su tiempo. Ignorancia de la naturaleza humana: «Allí donde no hay Dios, no hay ley obligatoria para la conciencia... y por tanto no hay deber real. Allí donde no hay inmortalidad en esperanza para la personalidad humana, no puede haber en absoluto responsabilidad verdadera»[8]. Y al mismo tiempo ignorancia de la historia: «De hecho», por el cristianismo, «ha sido cambiada la conciencia humana; hoy tenemos piedades, repugnancias, simpatías, escrúpulos y hasta remordimientos que la antigüedad no conocía en absoluto. Algunos filósofos llaman a estos sentimientos los instintos naturales del hombre». Se imaginan poder abandonar sin pena la fe que les ha hecho nacer; y, en efecto, quizá en la «falsa ciencia», a la que hayan sucumbido, conservarán «al menos sus hábitos morales y sus prejuicios de conciencia»; quizá seguirán siendo «buenos y honrados ciudadanos». Pero estarán en contradicción consigo mismos y se harán sentir los efectos perniciosos de su sistema negativo desde la generación siguiente, por ellos educada[9]. Estas consideraciones recomiendan el juicio que se debe dar sobre la Revolución Francesa y la esperanza que se puede poner en sus frutos:

---

[4] Noticia sobre Feugueray, p. XII.

[5] *Pol.,* t. 2, pp. 494-495 y 509-510.

[6] *Op. cit.,* t. 2, pp. 514-524. Cf. OTT, *Notice,* p. LXXIX. Buchez se acerca en esto a José de Maistre, *Soirées,* 9ª conversación, nota 3: «No se trata de *hablar* del amor de Dios, se trata de tenerlo,... y de inspirarlo en virtud de una institución general, apta para todos los espíritus. Ahora bien, he aquí lo que ha hecho el cristianismo; y he aquí lo que jamás ha hecho ni puede hacer la filosofía. Nunca se repetirá bastante que (la filosofía) no puede nada sobre el corazón del hombre».

[7] *Pol.* t.1, p. 5.

[8] *Pol.,* t.2, p. 523.

[9] *Pol.,* t. 2, pp. 492 y 524.

> Cuando se separan las afirmaciones revolucionarias de su punto de partida histórico y religioso, esto es, del cristianismo, se descubre que les falta desarrollo y sanción. Pierden una buena parte de su significación. ¿Qué es, por ejemplo, la fraternidad, si no se explica por la doctrina de la caridad cristiana? ¿Qué es ella como obligación, si no está afirmada como un deber que viene de Dios? Ante la ciencia pura, no es más que una hipótesis...[10].

Este antiguo promotor del carbonarismo anticlerical, este apologista de Robespierre, este convertido no practicante, este «portero de la Iglesia que hacía entrar a sus discípulos quedándose a la puerta», que no recibía del clero más que indiferencia, desconfianza o sofiones, este intelectual que —para apuntalar y esclarecer su fe— no podía libar en los teólogos de su tiempo más que un pensamiento mediocre, este hombre... es sin embargo uno de los que mejor han comprendido la necesidad de una fe doctrinal en el misterio cristiano, recibido en su integridad y en su integralidad, sin ninguna «interpretación» destructiva, para superar la crisis de la sociedad moderna y para, finalmente, sacar a Europa del «círculo de las revoluciones». No ha tenido miedo —y esto no siempre se ha resaltado claramente— de rechazar explícitamente «la doctrina de la soberanía del pueblo formulada por Rousseau, aplicada por la Convención y continuada» desde su tiempo por la mayor parte de los jefes de escuela, doctrina «que coloca el poder humano por encima de la ley divina» y queda así privada de toda norma fija, de todo *criterium* para distinguir «lo verdadero de lo falso, el bien del mal». Con una hermosa confianza en la libertad de discusión y en la fuerza que brota de la verdad, concluía: «Por esto estamos persuadidos de que es preciso un *criterium*, y de que ese *criterium* es a la vez la palabra más simple y la más fundamental del Evangelio. Esperamos con todos nuestros deseos a que cada uno proponga dogmáticamente su propio criterio, el que sea. Estamos seguros del triunfo del cristianismo sobre cualquier afirmación contraria»[11].

Ciertamente, su posición era muy incómoda. «Una posición neta, en cuestión de doctrina, expone a ciertos inconvenientes que uno no arrostra sin un cierto valor. Cuando se toma un partido, la consecuencia son rupturas, separaciones, frecuentemente hasta escándalos»[12]. A pesar del catecismo de su infancia, desde su juventud, él había sacado su primera idea del progreso de Turgot, de Condorcet, de Kant; después de Saint-Simon. Poco a poco, por sus reflexiones y sus lecturas solitarias, había adquirido la

[10] *Pol.*, t. 2, p. 507.

[11] H.P., t. 29, prefacio. Reprocha entonces a la jerarquía católica por haber hecho frecuentemente su capricho, al menos por su conducta, en la interpretación del Evangelio, practicando así un «libre examen» comparable al de Lutero. Este reproche de orden moral, sin embargo, no le ha apartado de su adhesión al dogma precisado en la tradición de la Iglesia.

[12] Cf. OTT, *Notice*, p. XXXIII.

convicción de que esta idea de progreso, como la de «la humanidad», está concebida con mucha mayor justeza y realismo en «las enseñanzas primitivas del cristianismo»[13]. Moralista de la vieja escuela, hombre recto, bueno, entregado, pero sin disposiciones místicas, sentía que la teología «tenía necesidad de una reforma radical». Veía a la gran masa del clero católico poco despierta para los problemas del momento y orientada de forma bien distinta a la suya[14]. ¿Quién pensaba aún, bajo la Restauración, fuera de algunos galicanos, en la famosa homilía de Navidad de 1797, pronunciada en Imola por el cardenal Chiaramonti, el futuro Pío VII, que reconciliaba las enseñanzas de la Iglesia con los principios de la Revolución y la existencia de una república democrática?[15]. Sin embargo él esperaba —y siempre continuó esperando— que «el propio clero realizaría la reforma necesaria»[16]. ¡Qué distintas, por las mismas fechas, su actitud y la de Lamennais! Agotado, decepcionado por luchas ya largas, afligido por la reciente desaprobación de Roma y excesivo, como siempre, Lamennais escribirá a finales de 1834:

> Los sucesos maduran con una rapidez casi espantosa, como los frutos bajo un cielo de fuego. Y también se operan modificaciones muy notables en las ideas de aquellos que están más particularmente destinados a ser los obreros del porvenir. En cuanto al clero, se va hundiendo cada vez más y más en sus propios caminos. Una mano todopoderosa lo empuja. Dejad paso a la justicia de Dios[17].

Nada en Buchez de esta amarga desesperanza. Exhorta al clero católico con una ingenuidad confiada, en un estilo del que hoy podemos sonreírnos; es al final de su gran *Introducción a la ciencia de la historia:*

> ...Sacerdotes, vosotros sois la columna luminosa que debe guiarnos por el camino desconocido del porvenir. Vosotros lleváis el Santo Arca ante el cual debe ser abatido el oleaje de las malas pasiones. Sacerdotes, no abdiquéis de vuestra tarea... Porque habéis dejado de mostrarnos el camino, nosotros mismos hemos buscado y nos hemos extraviado. Porque vosotros os habéis apegado a lo que muere, el pueblo —que no muere— os ha abandonado de momento ¡Marchad hacia adelante y el mundo os seguirá! ¡La salvación de Europa estará asegurada el día en que

[13] *Traité,* t. 1, p. 34. *Introduction,* t. 1, cap. 3 y 4, pp. 73-81, etc.

[14] Igual BAUTAIN en 1835: «Lo que yo siento y preveo con dolor es que, si el clero se obstina en permanecer estacionario en medio del movimiento científico que arrastra a la sociedad, pronto será incapaz de hacer nada por ella, etc». *Philosophie du christianisme,* t. 2, p. 95.

[15] Cf. Jean LEFLON, *Pie VII,* t.1, Plon, 1958, c. 8, pp. 414-451: «La homilía de Navidad, 1797, sobre el Evangelio y la Democracia».

[16] Cf. OTT, *Notice,* p. XXXIII.

[17] A la baronesa Cottu, 6.11.1834. C.G., t.6, p. 324.

el clero le haya dado un nuevo Gregorio VII y Francia un nuevo Carlomagno![18].

Párrafo quizá un tanto elocuente, que lleva la marca de la época, deseos quiméricos, sin duda, pero consejos tan sagaces como sinceros. En 1837, en su *Historia de la Economía política en Europa*, el economista Adolphe Blanqui no hablaba de distinta manera sobre el papel del sacerdote: «¡Si el sacerdote supiese de qué admirable metamorfosis podría ser hoy el instrumento y qué prodigiosa influencia podría ejercer sobre los destinos humanos!»[19]. Lo que el pueblo pide al clero —había dicho Buchez dos años antes— «es que sea pobre, despreciado, perseguido y sufriente, como el propio pueblo»[20].

Mientras tanto, él se mantiene aparte. Reza, pero no practica. ¿Sería solamente «a fin de no ser un objeto de escándalo para los republicanos», sus antiguos amigos? En todo caso es mucho más notable por cuanto él continúa sosteniendo —al principio, casi solo; con rigor y ante todos— que fe católica y progreso social van siempre unidos. Esto nos impide afirmar que su catolicismo fuera simplemente «marginal». Se deja guiar por la Providencia, confiándose a su bondad. Pero confiesa siempre que él es «francamente católico». «Nadie puede poner en duda mi convicción, porque yo no tengo ningún interés por esa parte»[21]. Le hace sus confidencias a Lacordaire y éste interviene a su favor para evitar que fuera puesto en el Indice su *Ensayo de tratado completo de filosofía*, de lo que corrió peligro en razón de su «antitomismo»[22]. Al reeditar en 1842 su *Introducción a la ciencia de la historia*, inserta esta declaración: «Si se encontrase en este trabajo cualquier cosa que constituya la menor oposición a las verdades sancionadas por la Iglesia, renunciaríamos a ello tan pronto como se nos advirtiese. Y esta retractación nuestra no sería un puro acto de obediencia, sino un acto de razón, de deber y de justicia»[23].

Con Jean-Baptiste Duroselle, se puede considerar a Buchez como el más notable precursor del ala izquierda del catolicismo social. Villeneuve-

---

[18] *Introduction*, t.2, p. 508. Cf. *Pol.*, t.2, pp. 505-506.

[19] T. 1, pp. 102-103.

[20] *De la réaction religieuse*, en *L'Européen*, 25.11.1835. «¿Por qué, preguntará él todavía en su último escrito, (el clero) lanza constantemente sus miradas hacia atrás?... ¿Por qué, en lugar de purificar la Revolución de toda falsa alianza... poner constantemente en oposición la religión y la Revolución? El clero da así la mano a los incrédulos...» *Pol.*,t. 2, pp. 505 y 506.

[21] Cf. DUROSELLE, op. cit., p. 84. Ver también la Noticia de OTT.

[22] Cf. A. DUVAL, *Lacordaire y Buchez...*, en RSPT, 1961, pp. 422-455. En esa tesis de Londres, *Nationalism, Positivism, Catholicism*, 1977, pp. 392-393, Michael John SUTTON ha relacionado a Laberthonièr con Buchez: «He was to concur with Buchez... that in the writing of the Angelic Doctor all the questions are asked in Christian Language but all the answers are given with a pagan meaning».

[23] *Introduction*, t.2, p. 254.

Bargemont sería el iniciador del ala derecha[24]. El largo capítulo que abre la segunda edición de su *Introducción a la ciencia de la historia* es una exposición crítica admirablemente lúcida de la situación social y de la miseria obrera de entonces[25]. Más adelante, se pregunta cómo es posible «que tantos hombres eminentes hayan caído en el error tan grave y tan profundamente repugnante de considerar las desgracias pasajeras como condiciones necesarias de la civilización»[26]. Y debe ser citada una de sus últimas palabras, porque muestra que la misma radicalidad de su catolicismo *social* no le hacía olvidar la radicalidad de una religión que, para cumplir el destino del hombre, apunta mucho más allá. Desbordando la tarea que se había fijado en su *Tratado de política y de ciencia social,* declara hacia el final, repitiéndose, que «la civilización moderna ha nacido del cristianismo» y que «los destinos del cristianismo y los de la futura civilización son inseparables»: «Incluso cuando la meta de nuestra civilización haya sido cumplida, la fecundidad de nuestra religión no se habrá agotado»[27].

A partir de 1832-1834, Buchez formó escuela. Desde los horizontes más diversos, le llegaron discípulos; pocos, pero fervientes. Surgieron lazos de simpatía entre ellos, y muchos antiguos mennaisianos, especialmente Gerbet y de Coux, cuyos análisis sociales, «precisos, documentados, vigorosos hasta el punto de ser a veces vehementes»[28], estaban de acuerdo con los suyos[29]. Se piensa en la análoga aventura, aunque sesenta años más tarde, que evocará Péguy en *Un nuevo teólogo:* «Todo era entonces puro..., todo fue entonces joven, durante tres o cuatro maravillosos años. Acababa de nacer un joven socialismo. Acababa de renacer un cristianismo ardiente, hay que decirlo, profundamente cristiano..., joven, grave. Se le llamaba bastante generalmente *catolicismo social*»[30]. La expresión —aunque aparecida hacia 1843— puede aplicarse al grupo de los buchezianos. Pero la situación «incómoda» del maestro era también la suya, aunque la dispersión no tardó en producirse. Veinte años más tarde, a la muerte de Feugueray, el más fiel de todos, estaba más o menos consumada. Algunos

---

[24] *Op. cit.,* pp. 70-71.

[25] *Prolégomènes,* cap. 1, t. 1, pp. 1 al 61. «Es la crítica más completa aparecida hasta ahora del capitalismo liberal»: ISAMBERT, p. 74.

[26] *Introduction,* t. 1, p. 495.

[27] *Pol.,* t. 2, 528. Tampoco adoptaríamos la fórmula por la que Martin Buber piensa definir su pensamiento, diciendo que, según él, «había llegado ya el momento de cambiar la doctrina del cristianismo en institución social»: *Utopie et socialisme.* trad. Paul Corset et François Girard, Aubier-Montaigne, 1977, p. 104.

[28] J:R: DERRÉ, en *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle.* Grenoble, 1974, p. 559.

[29] Igualmente, en 1848, *L'Ère nouvelle* de Lacordaire y de Ozanam simpatizó con la *Revue national* de Buchez. El bucheciano Feugueray colaboró en ella. Cf. DUROSELLE, pp. 40-58 y 308-312.

[30] Gallimard; Prosa, 1909-1914, p. 1045.

se apartaron del cristianismo, como Corbon y Leneveux, que se inclinaron hacia el «volterianismo burgués»[31]; otro, más conocido, Fréderic Morin, llevado a Buchez por su padre, continuará estimándole pero reprochándole el haber exagerado «las secretas relaciones del Evangelio con la Revolución Francesa»[32]. Otros muchos se hicieron sacerdotes. Roux-Lavergne fue canónigo de Rennes; Pierre Olivaint se hizo jesuita y fue víctima de la Comuna en 1870[33]; Requedat, Piel y Besson se unieron a Lacordaire para restablecer en Francia la Orden de Santo Domingo[34].

Se habían formado grupos buchezianos en diversas ciudades de provincias; uno de los más activos simpatizantes era, en Nancy, el abate Blanc. Católicos caritativos, como François Beslay y Armand de Melun, se refugiaron en Buchez. El Padre d'Alzon, que durante largo tiempo había puesto su esperanza en Lamennais, propondrá a los católicos, como modelo, la persona y la obra de Buchez, alabando la «novedad inteligente» de su doctrina, capaz «de hacer avanzar la realización social del cristianismo»[35]. Ozanam debía recoger —purificándola y sin debilitarla— la doble llama del mennaisismo y del buchezismo. Monseñor Affre mantuvo con Buchez largas charlas cordiales y alentó sus esfuerzos para promover asociaciones de obreros. Las cartas pastorales, publicadas durante los años de 1830 a 1840 por cierto número de obispos en las diócesis afectadas entonces por la revolución industrial, podían crear un clima favorable a la audiencia de Buchez en el catolicismo[36]. Se encontraba en ellas la misma inspiración y el mismo rigor que en su gran capítulo de la *Introducción* señalado más arriba[37].

Los historiadores citan a veces, pero más bien como un caso excepcional, la famosa «Instrucción Pastoral» de 1845, en la que Monseñor Giraud, arzobispo de Cambrai, protestaba largamente, en nombre de la religión, contra la «explotación del hombre por el hombre»[38]. En general se

---

[31] Armand CUVILLIER, *Un journal d'ouvriers, «l'Atelier»*. Ed. obreras, 1954, p. 62. Igualmente: *Buchez et les origines du socialisme chrétien*, 1948.

[32] DUROSELLE, op. cit. pp. 344-345 y 658-662.

[33] Las *Lettres inédites* que se han editado con su nombre son apócrifas. Lo que se ha dicho de sus relaciones con Buchez (2ª edición, 1900, pp. II-III) es fantasía.

[34] Sobre Requedat y Piel: Buchez, *Introduction*, pp. VII y VIII.

[35] DUROSELLE, pp. 339-340. En 1848, en su periódico nimés *La Liberté pour tous*, d'Alzon dedica a Buchez muy importantes artículos.

[36] Los doctrinarios sociales de la época no estaban muy adelantados y no parecían sentir siempre con tanta agudeza las miserias reales. Para un Pedro Leroux, la «cuestión social» no se ha planteado claramente más que después de julio de 1830: J.J. GOBLOT, *Aux origines du socialisme francais*, P.U.L., 1977, p. 12.

[37] Primer capítulo de la 2ª edición. Un estudio de conjunto sobre Buchez nos habría obligado a tratarlo más que por simple alusión.

[38] *Oeuvres*, t.2, Lille, 1854, pp. 476-509, en particular 500-502. A propósito de esta fórmula, ver infra, cap. XVII, 1, En *la Voix du peuple*, el 16 de octubre de 1849, PROUDHON reprochará a los sacerdotes el haber olvidado las enseñanzas del «cardenal de Cambrai», que

olvidan de decir que, doce años antes, en 1833, desde el primer desarrollo de la industria en Roubaix, su predecesor en Cambrai, Monseñor Belmas había fustigado «esa sed inmoderada de riquezas, que inmola a sus furores a aquellos que emplea, dejándoles tan solo una mínima parte de lo que producen, la que corresponde a una gota, a una sola gota de sus abundantes sudores... Se diría que, teniendo a los hombres continuamente delante de una máquina a la que hace funcionar una necesidad mecánica, se pretende hacerles comprender que ellos mismos no son más que máquinas...» y cada año, desde 1838 a 1841, el obispo había vuelto a la carga[39]. En Rouen, en Bordeaux, en Lyon, en Mulhouse, en Bourges, en Évreux, en Reims, en Cambrai otra vez, en Annecy, en Versailles... etc., otros obispos, por esos mismos años —y en los siguientes—, dejan oír una voz análoga[40]. Así, el cardenal de Bonald, en Lyon:

> ¿Qué es el hombre para la ambición? Nada más que una máquina que funciona, una rueda que acelera el movimiento, una palanca que levanta un peso... ¿Qué es el muchacho joven? Para la ambición no es más que una pieza de engranaje que no ha alcanzado todavía toda su potencia. He aquí, a sus ojos, toda la dignidad de la naturaleza humana, etc... ¡Sabedlo, pues! A la sociedad le hacen falta hombres, no brutos ni autómatas...[41].

Alguna vez se cita también el sensacional discurso pronunciado por Montalembert en la Cámara de París el 4 de marzo de 1840, protestando contra la «cruel explotación» de los niños en la industria y reclamando una legislación inmediata para detener ese «sistema homicida»[42]. Pero parece que se ignora que ese discurso se inspira directamente en la carta pastoral publicada en 1838 por el cardenal de Croï, arzobispo de Rouen, y que el orador supo sacar un bello efecto de la «vehemencia extraordinaria» del prelado[43]. Más aún, sucede que los comentarios dan la vuelta a la situación

---

«fulminaba con sus anatemas la explotación del hombre por el hombre». Citado por Pedro PIERRARD, *La diocèse de Cambrai et de Lille,* Beauchesne, 1978, p. 233.

[39] El cardenal ultramontano, que fue amigo de Pio IX, siguiendo así en esto la línea del antiguo obispo constitucional de l'Aude. Cf. MAHIEU, *op. cit.,* t. 2, pp. 382-385.

[40] Cf. Paul DROULERS, «Los obispos hablan de la cuestión obrera en Francia, antes de 1848», *Revue de l'Action populaire,* abril 1961, pp. 442-460. Igualmente: «El Espiscopado ante la cuestión obrera en Francia bajo la monarquía de Julio». *Revue historique,* t. 229, Enero-marzo 1963, pp. 335-362.

[41] Mandamiento de 1842. Desde su llegada a Lyon en 1840, había protestado contras las «injusticias» prodigadas a los obreros; en ello reincidió a todo lo largo de su episcopado. Cf. P. DROULERS, art. citados, y «El cardenal de Bonald la cuestión obrera en Lyon antes de 1848», *Rev. d'hist. mod. et contem.,* t. 4, enero-marzo 1957. pp. 281-301.

[42] Sobre ese discurso: André TRANNOY, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1845,* Bloud et Gay, 1942, pp. 458-462.

[43] «...¡Pobres niños!, que las leyes se apresuren a extender su protección sobre vuestra existencia, y que la posteridad lea con asombro sobre la frente de este siglo, tan contento de sí mismo: en estos días de progreso y de descubrimientos, hizo falta una ley de hierro para

real; como testimonio, esta reflexión de un autor de buena fe, entre otros: «Ciertamente Lamennais, Buchez, Montalembert y otros, ...intentaron hacer descubrir a la Iglesia el pueblo de proletarios que produjo la industrialización. Pero la Iglesia está al margen del mundo profano...»[44]. No hay que asombrarse de tales afirmaciones: se encuentran también en la pluma de algunos obispos de nuestro tiempo, víctimas de una historia sistemáticamente falsificada, que llegan hasta hacerse acusadores de sus predecesores sin ningún discernimiento[45]. Actualmente se reprocha a los obispos de entonces el no haber hablado. En su tiempo se les reprochaba hablar demasiado. Se censuraban sus invasiones en un campo en que no se les reconocía ni derechos ni competencias. Y se hacía todo para extinguir el eco de su palabra. «Ni los burgueses liberales, clase entonces dominante, ni los círculos obreros militantes», ni los teóricos del socialismo «quisieron prestarles atención», sino para una crítica injusta, a veces violenta. Por ejemplo, es significativa, en la región del Norte, la convergencia entre el presidente del Consejo general de las manufacturas y Delescluze, uno de los futuros jefes de la Comuna, en sus réplicas a los arzobispos Belmas y Giraud[46]. Los periódicos de la época parecen ignorar las enseñanzas sociales de los obispos como ocurrió en París con la carta que Monseñor Affre dirigió a sus diocesanos en 1843. Les decía:

> ...Escucha, oh hombre, exclama no una pasión en delirio, sino una ciencia impía y sin misericordia, escucha: no hay más que un solo Dios, un solo Señor. Tú amarás al oro, el Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas. Ella lo dice fríamente, después de largos cálculos y de razonamientos infinitos... Los doctores de esta ciencia funesta han intentado hacer de la inmensa mayoría de los hombres un vil

prohibir matar a los niños por el trabajo». Citado por DROULERS, *Rev. de l'A.P.;* abril, 1961 p. 444.

[44] En el *Nouvel Observateur,* 28 de junio 1980, p. 45. Si este historiador hubiera leído el discurso, habrían visto que el cardenal de Croï era citado en él expresamente.

[45] Comunicación de la Comisión episcopal del mundo obrero... 1º de mayo de 1972: «Este silencio de los pastores de la Iglesia es difícil de comprender»; La Iglesia no ha hecho luego mas que «críticas raras y matizadas vis-a-vis del liberalismo económico», mientras que ella ha despreciado las aspiraciones más nobles, los combates más legítimos de los obreros, etc. Es difícil discutir esta «breve historia» donde todas las fechas están confundidas, como están confundidas toda suerte de expresiones de los significados más diversos y en la que se expresa una «alternativa» maniquea entre un «capitalismo» fundado sobre una «ideología liberal» y una sociedad totalmente distinta preparada por «proyectos socialistas» de la que habría que lamentar solamente ciertas «desviaciones».

[46] Cf. DROULERS, Rev. de l'A.P., *loc. cit.,* pp. 459-460, que concluye: «Liberales y socialistas quieren aparentemente defender su propia parcela. Pero sobre todo, por encima del problema de la miseria proletaria, ellos se encuentran para colocar como primera la cuestión ideológica de la «libertad»; la religión es para ellos, anteriormente a toda cuestión social, un factor de oscurantismo y de opresión moral del hombre». Buchez veía más justamente en el «dogma de la libertad, único principio moral de la sociedad», que «enseña al hombre a ser egoísta», el análogo del principio «de concurrencia en industria»: *Introduction,* p. 40.

instrumento, destinado a acumular la riqueza en un pequeño número de manos privilegiadas, etc.

Una clase numerosa, proseguía Monseñor Affre, ha caído en la esclavitud; «reducida al alimento del día, no puede en adelante liberarse del pauperismo, nuevo nombre de esta servidumbre». Pero los ricos se han puesto a temblar, porque «al maltratar al pobre, este azote se ha vuelto amenazador» para ellos mismos y se han puesto «a calcular cuánta miseria y opresión son necesarias para contenerlo»...[47].

Contra los dos abusos más clamorosos de aquel industrialismo salvaje, los obispos se preocupaban, ante todo, de la protección de la infancia y del descanso dominical. No separaban miseria física y miseria moral. No pretendían ellos construir a toda prisa unos «planes de sociedad» —como se diría hoy—, ni proponer sistemas completos de economía política; pero su postura en modo alguno excluía «una reforma social institucional»[47bis]. Cumplían con su misión recordando con valentía las exigencias de la justicia y defendiendo al hombre «creado a imagen de Dios»; invocando los «principios de humanidad, de caridad, de respeto por la dignidad del hombre extendidos en el mundo por el Evangelio»[48]. Con la Escritura, denunciaban en la ambición «la raíz de todos los males». ¿Tuvo Buchez conocimiento de todas estas voces medio ahogadas? Al menos debió oír la de su arzobispo, con quien tenía confianza. Pero lo que él no dejaba de lamentar en una parte importante del clero era —ante todo— que, o por nostalgia demasiado interesada o por debilidad doctrinal, no hubiera sabido distinguir las dos corrientes que habían confluido en la Revolución y que, por su actitud negativa, hubiera reforzado la actitud antirreligiosa simbolizada por el burgués Voltaire. Tal es el tema del último capítulo de su última obra, que trata «del principio general de la civilización moderna» y «de la Revolución Francesa»[49].

Desde 1840 hasta 1850, el modesto periódico *L'Atelier*, sostenido por Buchez pero manteniendo sus libertades con relación a él, quiso ser para los obreros lo que había sido *L'Européen* para el gran público[50]. Fue a la vez

[47] DROULERS, ibid., pp. 453-456; cf. pp. 459-460: «Los periódicos más extendidos, el Siglo y la Prensa, el Nacional, el Constitucional, la Nación, el Globo e igualmente el Taller, no hacen ninguna mención de ello. El diario de los Debates da solamente el dispositivo que concierne al joven y a la abstinencia, e igualmente el Comercio», etc. Ningún órgano indica que haya una crítica del régimen económico en vigor». En el Diario de los Economistas, que no cita el mandamiento, «Ch. Dunoyer en persona responde... a algunos reproches dirigidos a las tendencias industriales de nuestro tiempo».

[47bis] Ver DROULERS, *Rev. hist., loc. cit.*, pp. 358-360.

[48] GIRAUD, *loc. cit.*, pp. 484 y 502, etc.

[49] *Pol.*, t. 2, pp. 483-528.

[50] En 1837 un grupo de obreros impresores lectores de *l'Européen* habían publicado una edición popular de los evangelios, Cf. Édouard DOLLÉANS, *Hist. du mouvement ouvrier*, t.1, A. Colin, pp. 74-75 y 187. V. infra.

de un catolicismo sin concesiones a los sitemas anti o pseudocristianos y de una áspera libertad de crítica para con la burguesía y una parte del clero. El más atrevido de sus redactores, Charles François Chevé, será seducido por Proudhon, luego por una solución comunista... sin dejar de querer ser católico militante y de esperar una «nueva Pascua» para «cambiar por segunda vez la faz de la tierra»[51]. Otro redactor, Claude-Anthime Corbon, acabará alejándose totalmente de la Iglesia; leyendo su obra *Secreto del pueblo de París,* que tiene parte de encuesta sociológica y parte de testimonio personal y que culmina líricamente en un «himno al poder creador del trabajo», uno se pregunta con Isambert «si queda en él algún rastro de religión o si es que su autor no opone simplemente un vitalismo prometeico a toda fe en Dios»[52].

L'Atelier se proponía suscitar la iniciativa de las sociedades de producción que, sin lucha violenta, habrían poco a poco terminado con la institución de la patronal. No pudo sostener largo tiempo su esfuerzo. Pero la minúscula asociación obrera fundada con los consejos de Buchez, se adelantó al periódico y le sobrevivió, fiel a su primera orientación, hasta 1870. «Cada sesión comenzaba con la lectura de un texto del Evangelio»[53]. Sin embargo, después de la República de 1848, la escuela bucheziana en Francia estaba prácticamente muerta[54]. Había crecido en Inglaterra un tímido retoño, que duró todavía algún tiempo[55].

Cuatro buchezianos principalmente apoyaron el pensamiento de su maestro con su obra doctrinal. El primero, Auguste Boulland, había roto sus dependencias sansimonianas desde 1830 y había secundado a Buchez en la redacción del *L'Européen.* Después de un rápido *Ensayo de historia universal* (1836), publicó en 1839 una *Historia de las transformaciones religiosas y morales de los pueblos,* que es su mejor obra aunque bastante

[51] CUVILLIER, op. cit. Entre las obras de CHEVÉ: *Catholicisme et démocratie, ou le règne du Christ, 1842; Dictionnaire des conversions,* 1852; *Simples Notes sur la base historique et le principe constitutif du catholicisme,* 1851; *Visions de l'avenir,* 1868.

[52] F.A. ISAMBERT, *Christianisme et classe ouvrière,* Casterman, 1961, pp. 236-259. Nombrado senador bajo la tercera República, Corbon publicará en 1877, a imitación de Proudhon, una *Lettre a Mgr. Dupanloup,* en la que explicará a los obispos «por qué no os abandonamos».

[53] Charles CALIPPE, *L'attitude sociale des catholiques français au XIXᵉ siècle, les premiers essais de synthèse.* Bloud, 1911, p. 190. Cf. Pierre MONICAT, *Contribution à l'étude du mouvement social en France au XIXᵉ siècle,* París-Lyon, 1898, pp. 49-52.

[54] DUROSELLE, p. 373. Sobre la historia de la escuela bucheciana se consultará esta obra fundamental. En *Utopie et socialisme,* Martin Buber, que no retiene más que algunos autores de importancia destacada, dedica un lugar a la teoría de la asociación de Buchez: pp. 113-118.

[55] François BÉDARIDA, «Los socialistas ingleses de 1848 a 1875», en *Hist. gén. du socialisme;* t. 1, pp. 545-574. Uno de estos socialistas influidos por Buchez, Ludlow (1821-1911), escribía: «El socialismo sin el cristianismo está sin vida, como unas plumas sin pájaro, y, por consiguiente, pronto será barrido; el cristianismo sin el socialismo está helado e impotente».

mediocre. Con Jesucristo, dice Boulland, la Palabra definitiva, el Verbo mismo de Dios, ha bajado sobre la tierra, y «la fórmula que ha resultado de ello fue la libertad espiritual y material dada al hombre, por el rescate del pecado, en medio del sacrificio del revelador»; de donde se deriva este movimiento progresivo que desde entonces impulsa a la humanidad hacia su meta divina. El Evangelio contiene el germen de todo lo que debe cumplirse aún en el porvenir: no hay que cambiar en él «ni una palabra» para que se encamine «a la conquista pacífica» de la sociedad. El cristianismo no ha abrogado la ruda «ley del sacrificio», pero la ha transformado; trazando para el hombre la ruta de un sacrificio libre, le ha liberado de la ley de «las evoluciones sociales fatales y circulares»; mientras que las nuevas doctrinas que rechazan el sacrificio son contrarias al progreso y tienden a «retrotraer a la humanidad hacia el punto del que partió». Eso hace el sansimonismo, en su persuasión de que el cristianismo ha terminado su tarea y cuando pretende sustituirle como «creador social»: no consigue más que darnos una nueva edición del panteísmo, que ha paralizado siempre a las sociedades en «la inmovilidad e indiferencia, es decir, en la muerte espiritual».

Auguste Ott, discípulo más tardío, tiene otro valor. El se vincula más directamente a la crítica de los sistemas sociales cuyas «ideas progresivas se han mancillado con la incredulidad religiosa». Si se rechaza el cristianismo, «el único que puede darles una base sólida y duradera», en vano se buscarán la igualdad y la fraternidad. Proudhon, Fourier, los diversos comunismos... son refutados uno a uno; el mismo Ballanche no le cae bien. Es particularmente duro para con ciertos fourieristas que formaban las avanzadillas de los católicos: descarta todo quidproquo; decir que la finalidad del hombre en esta vida es la felicidad, es asimilar al hombre con el bruto; el hombre no es él mismo y no progresa verdaderamente más que por el sacrificio y la abnegación que le enseña el Evangelio. Ott, que es filósofo y ha estudiado a Hegel, rechaza su Filosofía de la Historia, que tiende a restablecer el falso principio de la fatalidad. Lamenta que católicos sinceros hayan seguido un camino falso aceptando los datos y el lenguaje de la filosofía protestante: así Hermès con Kant, o Pobst y Günther con Schelling[56]. No habrá que extrañarse de que Ewerbeck, propagandista en Francia del anticristianismo de la izquierda hegeliana, haya calificado de «lastimosa» esta obra de Auguste Ott[57].

Roux-Lavergne, muy unido a Buchez, fue al principio el más ardiente de sus discípulos. Había publicado en 1831 una «Carta de un discípulo de la

[56] *Hegel et la philosophie allemande...*, 1844. Revista nacional, 1847, *Traité d'économie social*, 1851. *Dictionnaire des sciences économiques et sociales*, 1854-1855. (en la 3ª Enciclopedia de Migne). *De la raison*, 1873.

[57] *Qu'est-ce que la Bible...*, 1850, prefacio.

Ciencia nueva a los correligionarios que pretenden ser sansimonianos». En 1837-1838, contribuye a agriar la controversia que se había levantado entre *L'Européen* y el periódico protestante *Le Semeur* publicando una *Introducción a los Santos Evangelios;* «a este manifiesto de neocatolicismo bucheziano, el periódico protestante replica vivamente reprochándole al autor «barbaridades» tales como el carácter colectivo de la salvación[58]. Roux-Lavergne ayuda a Buchez a compilar su enorme *Historia parlamentaria de la Revolución Francesa* en cuarenta volúmenes, que será muy criticada y a la que frecuentemente se aparenterá despreciar, pero a la que todos los historiadores utilizarán como un mina, comenzando por Michelet[59]. Extremista y apasionado, acabó por pasarse al campo de Louis Veuillot. Según él, «la filosofía de la historia» ha sido inventada para «combatir, destruir y reemplazar al catolicismo»; no contento con culpar a Lessing, a Pierre Leroux y a algunos otros, discute largamente, en 1850, las posiciones de su antiguo maestro[60]. Viudo, ordenado sacerdote en 1855, será profesor en el gran seminario de Nîmes y reeditará en cuatro volúmenes el manual de filosofía escolástica del dominico Goudin[61].

Henri-Robert Feugueray (1813-1854) es el discípulo preferido. «No solamente tenía la convicción filosófica de la verdad del cristianismo, había llegado a la fe completa. Estaba animado de una piedad viva y sincera»[62]. Duroselle le ha llamado «el Ozanam de los Buchezianos»[63]. Buchez le dedicó un recuerdo emocionado en la cabecera de la obra póstuma de su jóven amigo, que él publicó (1857). Merece la pena detenernos en ella un momento. Es un *Ensayo sobre las doctrinas políticas de Santo Tomás de Aquino,* completado por la reedición de dos artículos sobre *La democracia en los Padres de la Iglesia,* que la *Revue nationale* había publicado en 1848. El conjunto está muy lejos de ser despreciable; encontraremos en él, tratados de forma original, dos temas que eran los de Buchez. Fundado sobre un serio análisis de los textos, el juicio de Feugueray sobre el pensamiento de Santo Tomás, es a la vez admirativo y crítico. La revolución intelectual del siglo XIII, que resucitó la ciencia griega, fue un extraordinario estimulante para el espíritu humano. Ahora bien, «si no fue Santo Tomás

[58] ISAMBERT, op. cit., p. 159. Cf. André ENCRÈVE, *Un nouveau groupe de protestants «libéraux» : le milieu du* Semeur *et son action pendant la seconde République,* en *Les catoliques libéraux au XIX' siècle.* Grenoble, 1974, pp. 463-487.

[59] Esta Historia «irritaba a Michelet a causa de su sentimiento robespierrista. Atacó severamente esta fuente en muchas páginas de su propia historia, fuente que le fue más útil que todos los documentos originales... Reprocha de falta de método científico a escritores muy concienzudos...» Oscar A. HAAC *Les principes inspirateurs de Michelet,* P.U.F., 1951, p. 178. Cf. *Hist. de la Révolution,* prefacio del t. 3 (Pléyade, t. 2, pp. 1151 ss.), etc.

[60] *De la philosophie de l'histoire;* prefacio de Louis Veuillot.

[61] Cf. DUROSELLE, pp. 100 y 256-257.

[62] BUCHEZ, *Notice sur la vie et les écrits de l'auteur,* p. XXI.

[63] *Op. cit.,* P. 661.

el que inició esta revolución, fue el que la acabó y la sancionó». Pero quizá tan gran beneficio «costó demasiado caro». Santo Tomás cayó «en las redes lógicas de Aristóteles». Su «política racional y filosófica», superada solamente por «una política teológica que no viene a darle la vuelta», sino a completarla con una teocracia, reproduce fielmente la doctrina aristotélica. Podríamos felicitarnos, desde un punto de vista puramente científico, si no hubiera entrañado consecuencias funestas en el orden social. Sobre la esclavitud, por ejemplo, y sobre el conjunto de los principios sociales, Santo Tomás no piensa de modo distinto a como lo hacían los filósofos de la antigüedad[64]. «Es triste constatar esta servidumbre voluntaria del espíritu cristiano, que se introduce así en la escuela del paganismo». La doctrina tomista según la cual «la individualidad no se derivaba sino de la materia» era «poco favorable a la libertad y a la personalidad humana»; y sin duda, eso explica esta especie de abdicación. El «desarrollo original» del pensamiento cristiano, en materia social, quedó bloqueado[65].

La civilización cristiana «difiere fundamentalmente de las civilizaciones antiguas por sus principios morales»: la igualdad de las almas, la fraternidad de los hombres, el ideal de justicia social; «en vano buscaremos en Santo Tomás ni el menor presentimiento de esta idea...» El ve bien que la revelación cristiana asigna al hombre una finalidad trascendente, sobrenatural, la «felicidad perfecta» en la contemplación de Dios; mientras que todo fin terrestre no puede ser más que «felicidad imperfecta»[66]; pero «no ve que el cristianismo ha inaugurado una civilización nueva; no sabe ni siquiera que los principios cristianos del derecho y de la justicia son muy diferentes de los principios de la antigüedad, sea entre los Gentiles o entre los Judíos»[67]. Tomando casi toda su política de Aristóteles, «como habría hecho con la geometría», ha procedido del mismo modo para su ciencia social. Ha reproducido la doctrina de la *Etica* «con el mismo cuidado y la misma sumisión» que la de la *Política;* «en todo lo que concierne a la moral natural, esa moral que comprende a la vez la mayor parte de los deberes de la sociedad y de la familia, reproduce —sin cambiar nada— las decisiones de la filosofía peripatética, a menos que sean formalmente opuestas a las decisiones de la Iglesia; y, sobre todo, acepta sus teorías, sus divisiones, el lenguaje, en una palabra, toda la ciencia». Así, sin duda, ha aprovechado muchas «verdades útiles». Sin embargo, podemos lamentar que «bajo su patrocinio» esta filosofía se haya amparado en la teología moral y «la haya

[64] Por el contrario, un San Buenaventura se sentía arrastrado por «el ardor de su caridad» hacia una especie de «socialismo místico»: *Op. cit.,* p. 5.

[65] *Op. cit.,* pp. 12-13, 31, 36-75, 205-210.

[66] Libre de los prejuicios de escuela, que han levantado tantas disputas en torno a los textos de S. Tomás sobre la doble beatitud, Feugueray los ha tomado en su sentido obvio. Cf. pp. 36-40.

[67] Feugueray saca una consecuencia excesiva del texto que cita aquí, *Prima secundae,* q. 108, a 2.: Lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda»; p. 213.

penetrado tan profundamente que en parte se ha perpetuado en ella hasta nuestros días»[68].

Así, por otro camino, Feugueray reencuentra la crítica del tomismo que su maestro había encontrado por las vías de la lógica y del concepto. Igual que la de Buchez, en rigor, su tesis es discutible. Deja de lado muchos elementos que, al menos, le habrían obligado a matizarla; sistematiza con exceso una doctrina vasta y compleja que comporta otros muchos aspectos. Una y otra tesis nos interesan aquí solamente en la medida en que manifiestan su preocupación por acentuar el impulso moral y social dado por el Evangelio. Los dos artículos consagrados a la Democracia en los Padres de la Iglesia tienden al mismo fin, de forma totalmente positiva.

Los Padres de la Iglesia son «uno de los más preciosos eslabones de la cadena que une la democracia moderna al Evangelio». En muchos casos dan «pruebas de cristianismo social». Bastaría conocerlos mejor y ponerlos en su lugar de honor para «destruir las funestas y absurdas prevenciones que muchos patriotas socialistas alimentan aún contra la Iglesia; y muchos cristianos contra la reforma social». Por lo demás, fieles al Espíritu de Jesucristo, ellos no hacían más que regirse por el principio contenido ya, como germen precioso, en la herencia del pueblo judío; ese principio de la fraternidad humana, fundado en la creencia de la unidad de orígen del género humano y «cuya comprensión cada vez más completa y cuya aplicación progresiva forman la continuidad y la unidad de la historia moderna»[69]. Desde la conversión de Constantino, su predicación inspiró la legislación imperial. Derecho civil y derecho político fueron progresivamente transformados: protección de la infancia, emancipación de las mujeres, supresión de los tribunales y de los calabozos domésticos, reconocimiento de las prescripciones cristianas sobre el matrimonio, facilidades dadas para la manumisión de los esclavos, institución de los «defensores de la plebe», proclamación solemne de que «la autoridad del príncipe está sometida a la ley», etc.: otros tantos progresos debidos a la influencia de la Iglesia y frecuentemente a la intervención de los obispos ante el legislador[70]. Ciertamente, la evolución debía ser lenta[71], porque debía «someter la justicia del siglo a la justicia del Evangelio y ...modelar la ciudad de la tierra sobre la ciudad de Dios», «antes de llegar a la edad política y social del cristianismo —que es la nuestra— la humanidad tenía que pasar por

[68] *Op. cit.*, pp. 212-216.

[69] *Op. cit.*, pp. 217-221; ejemplos diversos: pp. 22-242.

[70] *Op. cit.*, pp. 242-256. Cita, p. 252, al jurisconsulto Troplong mostrando que «los obispos, los Padres de la Iglesia y los concilios dan el impulso reformador y aceleran la marcha, de suerte que la jurisprudencia deba su perfección menos a sí misma que a la teología».

[71] En 1833; J.J. AMPÈRE, discípulo de Ballanche, había insistido sobre la lentitud de las tansformaciones legislativas, ya que toda acción sobre la sociedad no es «durable y profunda más que cuando pasa por las costumbres para llegar a las leyes»: *Histoire des lois par les moeurs...*, Revista de los dos mundos, 2ª serie, t. 2, pp. 675-676.

períodos de educación», sembrados de numerosos obstáculos; pero la enseñanza de los Padres y, más aún, la norma proporcionada por la vida de la Iglesia en su primer esplendor, no cesan de trazarle el camino[72].

Se ve que Feugueray no tiene complejos anticonstantinianos[73]. Saca a relucir un aspecto esencial de la realidad para el que muchos de nuestros contemporáneos parecen haberse quedado ciegos, pero al que confirman los estudios históricos más serios[74]. La considerable dosis de utopía, que comparte con su maestro, nos parece provenir, ante todo, de una cierta confusión que le hace contemplar a la vez el progreso social y el progreso moral, como si —a pesar de la doctrina de la libertad, a la que están, por otra parte, bien ligados— el primero debiera necesariamente arrastrar al segundo. Quizá no se esconda ahí más que el hecho de una atención momentáneamente exclusiva, que no pretende ser una exclusión sistemática de otros aspectos del gran problema humano.

Ya lo hemos dicho: Buchez fue casi universalmente despreciado. La cerrazón de su posiciones doctrinales, rebelde a todo oportunismo, no era apropiada para congraciarse con los espíritus en los debates que interesaban a la actualidad cotidiana. «Una posición neta, en cuanto a doctrina, expuesta a inconvenientes a los que uno no se enfrenta sin un cierto valor; cuando se toma un partido, las consecuencias son rupturas, separaciones, e incluso frecuentemente escándalos»[75]. Pero, además, él remaba siempre contra corriente. Apologista ardiente de la obra constructiva llevada a cabo por la Revolución Francesa, no dejaba de reconocer que había dejado «el terreno social sembrado de ruinas o de construcciones incompletas»[76]. Sobre todo, criticaba «la doctrina de la soberanía del pueblo formulada por Rousseau, aplicada por la Convención y continuada en nuestros días por todos los revolucionarios que están fuera de nuestra escuela»; porque ella, como otras doctrinas adversas, «ha colocado el poder humano por encima de la ley divina»[77]. Luchando por la causa del pueblo, rechazaba con toda energía a los «charlatanes» que le prometían la felicidad: «después de medio siglo —escribió— sus "doctrinas de nada" no hacen más que multiplicar y endurecer el egoísmo en la generación

[72] FEUGUERAY, *Op. cit.*, pp. 256-261.

[73] En *Pour en finir avec le Moyen Age*, Seuil, 1977, p. 72. Mlle. Régine PERNOUD evoca a «esos eclesiásticos que ven en el concilio Vaticano II el "fin del período constantiniano", —como si no hubiese pasado nada, en más de seiscientos años, entre Constantino (¡!) y el Vaticano II, etc». Pero el marco que ellos se forman es falso ya para el reino de Constantino mismo y para su siglo.

[74] Cf. Périclés-Pierre JOANNU, *La legislation impériale et la christianisation de l'empire romain*, 311-476.

[75] H.P., t. 29, 1836, p. VI «Pero también, añade, él se hace una distinción». Estas proposiciones recuerdan, en otro estilo, textos análogos de Péguy.

[76] H.P., t. 40, 1838, pp. V-VI; «...es preciso apresurarse para entrar en el segundo período, el de la reorganización social».

[77] H. P., t. 29, p. VIII.

presente»[78]. Su catolicismo intransigente, sin atraer hacia él a la opinión católica, le alejaba de todos los admiradores —creyentes o no— de la reforma luterana, con la que se mostró siempre severo, tanto en razón de su individualismo ruinoso para la objetividad del dogma[79], como en razón de sus desastrosas consecuencias morales[80].

Desde 1841, Jules Simon[81] le echará en cara un doble reproche: aliándose con el catolicismo, «usted abdica de su libertad», se coloca usted en el bando de la razón, y esta Iglesia en la que usted se ampara, «sospecha de su ortodoxia, y le rechaza a usted» ¿Qué vamos a hacer en este siglo con una doctrina bárbara que quiere borrar las huellas de la sabiduría antigua, que va a buscar sus luces en los Padres de la Iglesia y viene a hablarnos del lejano budismo para explicar nuestro tiempo?[82]. En su estrecho clasicismo, Jules Simon se hacía el heraldo y el vengador del espiritualismo ecléctico, maltratado por Buchez[83], que él identificaba soberbiamente con la pura filosofía, con la moral racional, única heredera legítima de un cristianismo difunto, la única apta para guiar al género humano el camino del progreso. ¡Agresión intolerable!» Buchez —dice Simon— «hace una guerra de exterminio contra la razón». Y de ahí se sigue que hasta su creencia en Dios es groseramente falsa: «A los que reprochan a Dios no haber hecho el mejor mundo posible, Buchez les responde que él lo hará. Más vale, sin duda, un Dios débil que un Dios perverso. Pero, a pesar de cualquier esfuerzo que se pueda intentar, en esta doctrina, Dios siempre aparecerá como un obrero impotente y torpe». ¡Maravillosa profesión de estatismo!, podría responder Buchez. Desde que el eclecticismo es rey, toda perfección está alcanzada. Este mundo es el mejor de los mundos. No hay derecho a moverse. Como la historia del pensamiento humano, la evolución del universo ya está cerrada. A Dios le está pohibido tocar su obra o suscitar en ella algo nuevo. Y, por otra parte, uno se pregunta cómo pudo ser Dios tan «impotente y torpe» para no haber creado desde el primer instante la razón ecléctica con el mundo al que ella ilumina, en lugar de hacerla venir mediante un parto «más laborioso aún que el del cristianismo»[84].

Con no menos soberbia dirá Ferraz, enfeudado en la escuela ecléctica:

---

[78] Ibid., p. 2. Comparar con Saint-Simon, *Lettres d'un habitant de Genève*, instituyendo el «Consejo de Newton» que «decidirá los medios para asegurar la felicidad de la humanidad».

[79] H.P., t. 23, 1836, p. XIII, etc.

[80] *Op. cit.*, t. 29, 1836, pp. X y 2-3.

[81] *Rev. des deux mondes*, 15 mayo 1841; t. 26, 4ª serie, pp. 601-626.

[82] Admírese la sutileza de esas ironías: «M. Buchez parecía muy versado en el conocimiento de los Padres»; recomienda estudiar el budismo: «el remedio es heroico»...

[83] *Traité*, t. 2, pp. 354 a 538. «El eclecticismo moderno es una filosofía protestante»; —«Los eclécticos buscan la fuente de los deberes, o más bien de los derechos, en el individuo tomado aisladamente»—. Los cursos de M. Cousin «sunt verba et voces, praetereaque nihil»...

[84] Jules SIMON, *loc. cit.*, pp. 612 y 625.

«En el pensamiento bucheziano, la razón está ausente»[85]. Buchez no está de ningún modo persuadido de que esta «razón», largo tiempo oprimida por la Iglesia, como se afirma en todas partes, pero al fin «liberada por Descartes, debe dominarlo todo sobre la tierra»[86]. Ni en él ni en sus discípulos reina ese «bello deísmo de los sabios» alabado por Dargaud en la carta conminatoria que dirigió un día a Lamartine para conseguir de él una ruptura definitiva con los restos de su fe[87]. Dicho de otro modo, Buchez y sus discípulos no han cedido a la ilusión más común de su siglo, compartida por la filosofía oficial y por muchos de sus adversarios. No se han dejado deslumbrar por esa «razón» triunfante, que ha llegado a ser «la inteligencia filosófica del Evangelio» y ha vencido al «fanatismo» de la Iglesia y de sus dogmas, segura de no estar nunca ofuscada por ninguna potencia oscura, y que ha construido en la libertad la era de un progreso indefinido[88].

Al menos los sansimonianos no se habían dejado engañar por esa teoría exangüe, estrechamente condicionada, que se tenía por absoluta. Habían comprendido que no se puede prescindir de una Iglesia, y que una moral que no se funde sobre una religión es estéril. Estaban justamente preocupados por establecer una edad «orgánica», lo bastante sólida como para resistir las destrucciones de nuevas «eras críticas». Buchez no les niega ese mérito. Pero había llegado al convencimiento —erróneamente— de que el catolicismo había terminado y ¡qué irrisoria era esa religión científica con la que se imaginaban poder reemplazarlo!

Un doble motivo exigía la inclusión de Buchez en esta historia a grandes rasgos del joaquinismo. Enfrentado al mismo problema que sus predecesores y sus contemporáneos, el del desarrollo de la sociedad europea y el de su porvenir en relación con sus orígenes cristinos, ha rehusado lanzarse por los caminos trazados por la mayor parte de ellos. No siguió ni al misticismo masónico, ni a Lessing, ni al idealismo alemán, ni al nuevo racionalismo francés, ni a ninguno de los inventores de nuevas religiones. Y tampoco sería justo alinearle, aunque fuera con reservas, entre esos otros «socialistas o demócratas que llamaban a Jesús precursor de los tiempos modernos» y que son Cabet, «Louis Blanc, Raspail, Lamartine, Pierre Leroux»[89]. Al mismo tiempo que oponía a toda forma de inmanentismo la

[85] *Hist. de la philosophie au XIXe siècle, traditionalisme et ultramontanisme*, 1880, p. 310.

[86] LERMINIER, Revista de los dos mundos, 1 de septiembre 1832, p. 739. En resumen, la razón es Dios y Dios es la razón de Lerminier.

[87] Carta del 1 de diciembre de 1833. Cf. H. GUILLEMIN, *Le Jocelyn de Lamartine*, pp. 203-204.

[88] Ver infra, cap. XIII.

[89] J. PRUDHOMMEAUX, *Étienne Cabet et les origines du communisme icarien*, Nimes, 1907, p. 163.

fe en el Dios de la Biblia, personal, libre y creador[90], ha reconocido, con una sagacidad que se anticipaba a las experiencias de nuestro siglo, que la *religio Christi* no podría subsistir largo tiempo, una vez desvanecida la *religio de Christo*. Su genio no tiene nada comparable al de Hölderlin o al de Novalis; Ballanche, en quien se apoya, estuvo rodeado de un *aura* que a él le faltaba; pero en este punto crucial que nos ocupa, está próximo a ellos. Y también como ellos, tiene el mérito de ver que el don de Cristo a los hombres no es solamente revelación, sino redención; porque ellos no sienten solamente necesidad de ser iluminados, sino de ser liberados, reconciliados, «salvados».

Pero, ¿significa esto a fin de cuentas que habría que excluir a Buchez en la sucesión joaquinita? En absoluto. Si bien es un precursor del catolicismo social, en el sentido histórico y clásico de la palabra, esta fórmula no le define por entero. Unido a veces a un conservadurismo político, el catolicismo social, incluso cuando es de inspiración democrática y progresista, es aún compatible con una concepción muy estática del mismo catolicismo en su esencia. Ahora bien, nos parece que en la misma raíz del pensamiento de Buchez entra un cierto elemento dinámico, más sentido que analizado, que no debilita ningún dogma, pero que hace de él un precursor de aquello que podríamos llamar —sin ninguna connotación peyorativa— un semijoaquinismo. Quizá lo hayan reconocido estas reflexiones de Vladimir Soloviev: «El catolicismo ha sido el primero que ha introducido de manera decisiva el principio del progreso en la vida eclesiástica, habiendo reconocido que el problema de esta vida no se agota con la conservación de los fundamentos dados de la Iglesia, sino que comporta también una influencia activa exterior sobre el mundo, para crear en él la cultura cristiana; y a este fin, el catolicismo ha reconocido el poder espiritual universal como principio determinante»[91]. Este principio de progreso, esta influencia activa, en resumen, este elemento dinámico, estaba en el corazón de la nueva fe, desde el primer día. Ha penetrado en los pueblos que ha formado. Mucho más profundamente que otros factores, está en el origen de ese gran hecho, convertido en banal, que había de constatar el concilio Vaticano II: «El género humano pasa de una noción más bien estática del orden de las cosas a una concepción más dinámica y evolutiva». De ahí, añade el Concilio quedándose en las generalidades, «nace, inmensa, una nueva problemática, que provoca nuevos análisis y nuevas síntesis»[92]. Como ayer todavía el Concilio, Buchez tenía la convicción de que la fidelidad total al principio que había dado el primer impulso era indispensable a los hombres para evitarles enfilar caminos sin

[90] Cf. *Traité*, t. 2, pp. 312-353, contra las «monstruosidades» del panteísmo de Enfantin y de todo panteísmo. El capítulo se termina con una crítica rápida de las «desviaciones múltiples del idealismo alemán».

[91] *La grande controverse*, tr. fr., Aubier, 1953, pp. 182-183.

[92] Constitución *Gaudium et Spes*,, I;N;3.

salida. No obstante, aún hoy, aunque se le adivine obrando en todas partes, ese elemento dinámico de la fe apenas se deja aprehender. Es algo muy distinto a una nueva noción del desarrollo dogmático, algo muy distinto a una lógica más intrépida —o más simplista— en la aplicación del evangelio a la vida social. Es todo lo contrario de una adaptación demasiado complaciente a las mentalidades de un mundo que cambia. Es una nueva luz, que no debería ser meramente retrospectiva, sobre la fecundidad de la revelación cristiana, un profundizar en la conciencia que tiene la Iglesia de su papel en la historia y de los medios renovados que debe emplear para cumplirlos. «Semijoaquinismo», decíamos, que no contempla ningún más-allá del cristianismo católico y que no cede a «ninguna interpretación» disolvente o deformante del misterio porque, como observaba Buchez desde 1836, «si el derecho de interpretación fuese ilimitado, la revelación de Dios sería perfectamente ilusoria; la interpretación tiene por límites infranqueables los fundamentos mismos de la fe, que son, por una parte, la Encarnación del Hijo de Dios y todo lo que se relaciona directamente con ella y que la Iglesia primitiva ha reconocido como inaccesible a la interpretación, reservándolo bajo el nombre de misterio; y por otra parte, los preceptos formales e inmutables que el mismo Jesucristo ha trazado, no para que fuesen interpretados, sino para que fuesen afirmados y obedecidos»[93]. Semijoaquinismo que —para salvar lo mejor de aquello que el profeta de Fiore pudo haber entrevisto a través de sus exégesis, aunque lo tradujera mal— no podía apuntar a la menor disolución espiritual, ni siquiera a una distensión de los lazos que expresan y aseguran socialmente la unidad católica, tal como la había imaginado Joaquín. Más bien, todo lo contrario, como pensaba Buchez frente al galicanismo de su tiempo, supone una fuerte unidad para asegurar, no solamente el mantenimiento de una fe sin compromisos, sino la recta orientación de una Iglesia siempre en marcha[94]. En el corazón de la Iglesia y de su fe, en virtud misma de aquello que fue desde sus orígenes, pero también en el corazón de las nuevas situaciones del mundo que ella tiene que salvar, una apertura de dimensiones insospechadas, utópica o profética, se podrá discutir.

---

[93] *Hist. parlementaire,* t. 23, p. VIII. No se puede ser más claro. No entraba en los objetivos de Buchez explorar los problemas de interpretación que se le plantean a la teología dentro de los límites así trazados.

[94] Confundir la llamada hecha por el Vaticano II a la colegialidad episcopal, que reproduce la estructura del colegio de los doce Apóstoles, con la invitación a un alejamiento cualquiera de la sede de Pedro, es ir contra la letra y el espíritu del Concilio. Por lo demás, la misma historia debería bastar para apartar a cualquiera de meterse por ese camino.

Capítulo decimotercero

PIERRE LEROUX Y SU PROFETA

I

Pierre Leroux

Bien diferente del catolicismo social y progresista de Buchez es el mesianismo romántico de Pierre Leroux (1798-1871), que bajo «la santa Bandera de la perfectibilidad» hace del progreso una religión: «Cielo y tierra, todo nos faltaba. El cristianismo estaba destruido; la sociedad, también... Estábamos dispuestos, por desesperación, a acostarnos sobre la tumba... Una intuición se apoderó de nosotros. Tuvimos fe en el Dios presente en la humanidad. En ese progreso (hablaban nuestros padres del siglo XVIII) cuyo Ideal nosotros reconocimos en el Ideal el Verbo de las antiguas religiones... La perfectibilidad es la redención del género humano, por la realización cada vez mayor del Ideal» [1].

Buchez y Leroux difieren en todos los puntos esenciales. Si Jules Simon los unía a los dos, en 1843, aplicándoles la misma etiqueta de «filosofía radical», es porque uno y otro habían criticado al eclecticismo, entonces doctrina oficial, con la misma energía [2]. «Su único carácter común, decía, es el de haberse entregado al servicio de las opiniones políticas más avanzadas». Hubiera sido más justo reconocer que ellos tenían en común la evidencia de que, para una regeneración social, toda filosofía es impotente y que es necesaria una religión. Pero mientras que Buchez veía la salvación

[1] *Réfutation de l'éclecticisme,* 1839; 2ª ed., 1841, pp. 202-203. *Malthus et les Économistes,* Boussac, 1847. Reunimos intencionadamente estos dos textos de fecha diferente.

[2] Rev. de los dos mundos, 1.2.1843. Jules Simon les unía a Lamennais. Sobre esta polémica: G. WEILL, *Hist. du parti républicain en France,* nueva ed. Alcan, 1928, pp. 181-183.

en el catolicismo, Leroux, con no menor seguridad, pensó encontrarla en un sustituto mejor, que no era otro que su propia doctrina.

El pensamiento de Leroux se expresa en numerosos escritos que se escalonan entre 1831 y 1866, sin diferencias apreciables, en el fondo, desde los primeros a los últimos. Se condensa, si se puede decir así, en los dos gruesos volúmenes de una Suma incompleta, curiosamente dedicada a Béranger: *Sobre la Humanidad, sobre su principio y sobre su porvenir, donde se encuentra expuesta la verdadera definición de la religión y donde se explica el sentido, la continuidad y el encadenamiento del mosaismo y del cristianismo* (1840; 2ª ed. 1845).

No sin razón, dirigiéndose «a los políticos» en *Le National*, en agosto de 1832[3], Leroux invocaba los nombres de Maistre, de Ballanche, de Chateaubriand, de Lamennais, de Lamartine. Con tanta y mayor razón se ha declarado discípulo de «Voltaire, de Rousseau, de Diderot, de Turgot, de Condorcet»[4]. Tampoco ha despreciado a Swedenborg. Sin embargo, sus dos iniciadores principales, reconocidos y celebrados por él, son Lessing y Saint-Simon. Este último es el más grande de los tres «iniciadores» que, comenzando a descubrir «en medio de las tinieblas, un nuevo horizonte para la especie humana», le han permitido descubrir «las leyes del Mundo Nuevo»[5]. Admira la «inspiración verdaderamente profética de donde ha brotado este pensamiento, célebre en adelante: la edad de oro, que una ciega tradición ha colocado hasta ahora en el pasado, está delante de nosotros»[6].

Es notorio que después de haber contribuido en 1824 al lanzamiento de *Le Globe*, que dirigió al principio en común con su amigo Dubois, Leroux publicó allí una serie de artículos entre 1827 y 1831[7]. El redactó, ayudado por Sainte-Beuve, la famosa «profesión de fe» del 18 de enero de 1831, que hacía abiertamente de *Le Globe* «el diario de la doctrina de Saint-Simon»[8]. La fundación de la *Revue encyclopédique* (1831), después de la *Revue indépendante* (1841) y finalmente de la *Revue sociale* (1845), así como la empresa de la *Encyclopédie nouvelle* (1836-1841), llevada al principio en común con Jean Reynaud, le permitieron exponer más personalmente su doctrina, pero sin renegar nunca de su primera fuente. No quiso seguir al Padre Enfantin en el camino de lo que él llamó, para criticarlo, el

[3] Texto reproducido en la *Revue indépendante*, t. 1, 1841, entregas de noviembre y diciembre.

[4] *Réfutation de l'éclecticisme*, p. 202; cf. prefacio, p. IX.

[5] En *l'Espérance*, 4ª entrega, 1859. Los otros dos son Owen y Fourier.

[6] De *l'Humanité*, t.1, pp. 143-144. «Inscribamos, continúa él, sobre nuestras pacíficas banderas: ante nosotros será el paraíso terrestre».

[7] Cf. Jean-Jacques GOBLOT, *Aux origines du socialisme français: Pierre Leroux et ses premiers écrits*, 1824-1830. P.U.L., 1977.

[8] Desde 1825, rechazado por Dubois, Saint-Simon había tenido el sentimiento de ser comprendido por Leroux. Cf. ALEXANDRIAN, o.p. cit. p. 250. Sobre los inicios del *Globo:* Charles de RÉMUSAT, *Mémoires de ma vie*, ed. Ch. H. Pouthas, t. 2, Plon, 1959, pp. 137-152.

socialismo: «en definitiva, adoptar el individualismo o el socialismo, es no comprender la vida»[9]; él se gloriará de haber tomado de los legistas un término para introducirlo en la filosofía («esto es, en la Religión»). Es el término Solidaridad: «He querido —dirá— reemplazar la Caridad del Cristianismo por la Solidaridad humana»[10]. Aún reprochando a Enfantin el haber divinizado a Saint- Simon y el haberse metido, para interpretarlo, en la escuela de Hegel[11], continuó largo tiempo viendo en Saint-Simon, un «hombre inicial», un «revelador», cuya palabra, «pronunciada sobre nuestra época, ha salido del seno de la humanidad sufriente» para indicarnos el camino de la salvación[12]. «Mi maestro Saint-Simon», dice todavía en el prólogo de la *Humanidad* en 1840[13]. Después se mostrará más severo contra su industrialismo, que conduce a la adoración del becerro de oro y nos hunde en un nuevo sistema feudal[14]. Pero, al final de su vida, todavía proclamará: «Saint-Simon fue mi maestro. Todo lo que soy, lo llegué a ser el día en que él hizo brillar ante mis ojos el dogma de la Perfectibilidad humana, en el que nadie pensaba entonces y que hoy repiten como un credo hasta los más perversos[15]... Todo el que piensa hoy, piensa a través del cerebro de este parásito»[16].

El otro maestro de Leroux es Lessing. «¿Quién no conoce el librito de Lessing titulado *La educación del género humano*? Es un libro sublime, un libro profético, uno de esos libros nacidos osadamente en un instante solemne entre el pasado y el porvenir». «Y, ¿quién no comprende la idea de Lessing? Dios mentía y no mentía. Los hebreos de entonces estaban engañados y, sin embargo, no fueron engañados... Lessing fue uno de los magos que visitaron al recién nacido en su pesebre y lo anunciaron al universo. ¡Qué emocionante es ver a este teólogo entusiasta del Cristianismo

[9] *De l'individualisme au socialisme,* Revista enciclopédica, etc. 1833. (Leroux se niega siempre a las antítesis). La palabra «socialismo» dada en el siglo XVIII a la doctrina de Grotius, «reaparecería en 1827 en boca de los owenistas y Joncières usa de ella en el *Globe,* 13.2.1832, a propósito de *Feuilles d'automne* de V. Hugo, en el sentido de colectivo». (L. KOLODZIEJ, *Adam Mickiewicz...,* 1966, p. 506). Aplicándola a la política, Leroux la popularizó. Cf. EVANS, *Le socialisme romantique,* p. 236; DUROSELLE, op. cit., p. 16. Los recuerdos de Leroux estaban un poco borrados cuando, cerca de treinta años después, dice haber «forjado» este «neologismo necesario».

[10] *La Grève de Samarez, poème philosophique,* 1863-1865. Edición preparada con una introducción y notas por Jean-Pierre Lacassagne, 2 vol., Klincksieck, 1979; L. 1,c. 42; t. 1, p. 233. Citaremos siempre esta obra capital segun esta excelente edición de Lacassagne.

[11] *Du cours de philosophie de Schelling.* Revista independiente, t. 3, 1842, pp. 331-334.

[12] *Aux Philosophes,* Rev. encicl., sep. 1931. Cf. Evans, *op. cit.,* p. 22.

[13] *De l'Humanité,* t. 1, p. v.

[14] *Revue sociale,* enero 1846.

[15] *La Grève de Samarez,* t. 2, p. 502.

[16] *Op. cit.,* t. 1, p. 263. Poniendo de relieve esta última palabra lanzada por un adversario de Saint-Simon, Leroux debe pensar en sí mismo.

anunciar que él ha percibido una nueva luz!»[17]. Aún más que en *El nuevo cristianismo,* Leroux ha encontrado en «*La educación*» la clave que le permitirá deducir del Evangelio casi lo contrario de lo que toda la tradición cristiana había leído en él[18]. Creyéndose y proclamándose él también «teólogo», realizará una mezcla de erudición bíblica y de interpretación «espiritual» de las Sagradas Escrituras, más allá del «respeto idolátrico» de la letra, a la que —según piensa— la crítica volteriana ha destrozado[19]. Lo declara él mismo sin ambages: su exégesis, en conjunto, será una inversión. «Hoy la doctrina que rechazaba la Naturaleza y la Vida se ha vuelto del revés. Las verdades que le habían dado existencia salen de la envoltura rota del mito, como la crisálida sale del capullo en que estuvo encerrada»[20]. Encontró también, gracias a Lessing, más antiguas cartas de nobleza. Y aquí vemos aparecer de nuevo a nuestros espirituales joaquinitas:

> ...Comprendo que, en el curso de los siglos, muchos espíritus, impresionados por el evangelio metafísico de San Juan, hayan seguido el impulso que él abría... y que hayan llegado a hacerse del cristianismo una idea nueva, que le parecía a la Iglesia tan extraña como culpable. San Juan ha creado lo que se llamó, en la Edad Media, el Evangelio eterno. En cuanto a nosotros, lejos de rechazar esa conclusión del cristianismo, creemos profundamente que la verdadera transformación del cristianismo se cumplirá por esta salida que le ha abierto San Juan...[21].

Sin complacencias con Hegel[22], que se encierra —según dice— en «un círculo fatal», haciendo del cristianismo, concebido a su manera, «la religión absoluta», Leroux sigue con interés, por el contrario, el desarrollo del pensamiento de Schelling, que le lleva al tema del Evangelio eterno. Schelling es como «una gran encina de la que toda la Alemania científica actual formaría las ramas»; se estima como discípulo del abad Joaquín, de Juan de Parma, de todos los joaquinitas que han anunciado —siguiendo a San Juan— el Evangelio del Espíritu Santo, realizador y renovador. Sin embargo, demasiado tímido, se ha detenido a mitad de camino, porque no ha sido capaz de interpretar «los tiempos transcurridos desde Jesús hasta nosotros»:

---

[17] *De l'Humanité,* t. 2, pp. 486-487 y 500-501.

[18] Cf. el artículo *Du Bonheur,* al final: «Los cristianos, durante 18 siglos, han marchado hacia la vida futura ***en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.*** La filosofía, explicando su fórmula, nos enseñará a marchar hacia el porvenir *en el nombre de la realidad, del ideal y del amor*». Rev. de los dos mundos, 1836, t.1, p. 482.

[19] *De l'Humanité,* t. 1, pp. 486-501 y 508.

[20] *Op. cit.,* p. 95. Veremos algunos ejemplos. Sin embargo, él no renuncia a fundarse, en tiempo oportuno, sobre una letra mejor comprendida. Así, en su larga discusión pp. 960-963, sobre el sentido de la respuesta de Jesús a Pilato: «Mi reino no es de este mundo».

[21] *Op. cit.,* t. 2, p. 824; cf. p. 825.

[22] Comenzó a conocerle a partir de 1840. Cf. *Réf. de l'éclecticisme,* pp. 236-243.

> ...Ilustre y venerado Schelling: conocemos tu pensamiento profundo... Tú crees en un nuevo cristianismo, en el cristianismo de San Juan. Tú crees que el cristianismo desde Jesús hasta nosotros no ha cumplido todavía más que dos períodos de los tres que debe abarcar. Tú crees que San Pedro, San Pablo y San Juan son los tres rostros sucesivos de su Maestro; que los dos primeros han reinado o hecho reinar a Jesús sobre la tierra, y que el tercero debe hacerle reinar a su vez. He aquí por qué tú terminabas tus lecciones en Munich, hace ya diez años, con estas palabras características: «Si yo tuviera que levantar un templo, se lo levantaría a San Juan» ...Tu renuncias a Lutero como renuncias al catolicismo. Pero cuando quieres construir tu nuevo cristianismo... dudas y tu voz balbucea...[23].

Y es que, en efecto, «el cristianismo no ha cumplido solamente dos de sus períodos; ha cumplido los tres». Ya «entre Gregorio VII, el San Pedro del siglo XI, y Lutero, el San Pablo del siglo XVI», una falange ininterrumpida «ha combatido la bandera de San Pedro bajo la bandera de San Juan». Joaquín de Fiore y Juan de Parma, el pensador Amalrico, los Albigenses y los Valdenses, los Begardos y los Apostólicos, Wiclef y Juan Huss y tantos otros; todos habían encontrado en San Juan su creencia en el Evangelio del Espíritu Santo. Cuando Schelling nos dice hoy que el cristianismo de San Juan está aún por venir, tenemos que responderle: «Ha llegado ya y ha pasado desde hace largo tiempo». Porque «desde que caen los misterios, ya no hay cristianismo. Hay una revelación nueva... Vemos ya llegar lo que los joaquinitas del siglo XII presentían... Ellos anunciaron el fin del cristianismo»: de ahí hemos salido nosotros. «Lo que se llama cristianismo no es ya, desde hace tiempo, más que un cadáver»; pero los heraldos del Evangelio eterno han sembrado «las semillas de la nueva religión reservada al porvenir». Combatidos antiguamente por Guillermo del Santo Amor, ellos han preparado el trabajo cuya primera parte debía realizar la filosofía abatiendo al cristianismo y que se concluirá el día «en que no habrá más que una filosofía que será al mismo tiempo una religión»[24].

Hay que reconocer que «la visión de Schelling sobre los tiempos transcurridos desde Cristo hasta ahora es falsa». Pero sin duda Schelling no ha dicho todavía su última palabra y Leroux quiere juzgarle más «equitativamente» que los que le acusan «de caer en la idolatría» cuando quiere restablecer la antigua idea de la revelación. «Sabed que Schelling no vuelve para atrás. Acaba de unirse a toda la falange de grandes espíritus que anuncian bajo diversas formas una nueva religión»[25].

---

[23] Rev. indep., t. 3, 1842, «*Du cours de philosophie de Schelling. Aperçu de la philosophie en Allemagne*»; pp. 3-8, 289-348.

[24] Loc. cit., pp. 295-297 y 337-348.

[25] *Loc. cit.*, p. 348.

Los primeros siglos cristianos fueron grandes. Fueron progresistas. «¿Quién es el pedante que se atrevería a decir que los Padres de la Iglesia, esos pensadores tan profundos, desde San Pablo hasta San Agustín, no tienen bien merecido su puesto en la historia de la Filosofía?»[26]. Pero después todo fue diferente. Rebosante de pensamiento simbólico, el juicio de Leroux sobre la Edad Media y sobre sus dos vertientes es contrario al que debía prevalecer frecuentemente, contrario al que vertía el historiador Henri Martin, en un estudio que acogía su *Revue indépendante* por las mismas fechas[27]. A partir del siglo XIII —estima él— «el catolicismo detuvo el esplendor del pensamiento, prohibiendo a la filosofía la explicación de sus símbolos». Dos tendencias se opusieron entonces y nunca han dejado de oponerse. Pero una de ellas, «dirigida hacia el pasado», «enfeudada en el papismo», intentando «salvar sus dogmas carcomidos», no representa nada vivo: «¿dónde está la Iglesia? Lutero la ha destruido. Enrique VIII de Inglaterra la ha destruido. Descartes la ha destruido. Voltaire la ha destruido... Roma, la Iglesia... no son más que palabras; no le queda al papado más que cavarse una fosa con los añicos de su báculo destrozado...». La otra está «dirigida hacia el futuro»; única heredera verdadera del pasado, se esfuerza por la emancipación cada vez más completa de la Razón». La primera de las dos tendencias está simbolizada por «Roma». La segunda, por Alemania, «donde germinan y se desarrollan las ideas verdaderamente liberales», o por Francia, a la que Leroux se complace en ver «destinada a convertirse en el poder espiritual de Europa». Conforme a esta idea de una misión europea (universal) de Francia, que se encuentra por todas partes entre los románticos[28], él la considera como «la

[26] *Réfutacion de l'éclecticisme,* p. 27. La flecha apunta a Jules Simon. Cf. supra, cap. XII, pp. 130-131.

[27] T. 3, 1842. 207-234. *Du rôle de la France dans la philosophie du moyen âge.* Martin alaba a Jean Scot por haber inaugurado la escolástica; muestra su obra continuada por la de Abelardo y el pensamiento de Abelardo renaciendo con la filosofía cristiana del siglo XIII, gracias al «pacto de Aristóteles con Roma», negociado por Alberto Magno, etc. Consagra también una página al Evangelio eterno (p. 228): ante esta «explosión de ideas heterodoxas», «dos grandes hombres se levantaron para la defensa del catolicismo» contra «la extensión de la religión del Espíritu Santo»: Tomás de Aquino y Buenaventura, «el Bossuet y el Fenelón del siglo trece».

[28] José de Maistre lo había heredado del siglo XVIII. Ya se encuentra en Comte, Buchez, Quinet, etc. «Para todos los socialistas románticos, Francia era ejemplar». (Alexandrian, *op. cit.,* p. 441). Cf. el final del artículo citado de Henri MARTIN: «la grande y majestuosa filosofía germánica no ha podido hasta ahora descender de su empíreo, para manifestarse a los ojos y al corazón de los pueblos; esta ciencia del absoluto no ha venido a ser la ciencia de la vida; ¿sabrá Francia merecer ser, como en el pasado, la intermediaria de Dios y de la humanidad?». En *Le Peuple,* 3ª parte, MICHELET celebra «el papado de Francia»; es «una religión»; tiene «el genio del sacrificio», etc. (p. 234). Puede compararse con Arnold RUGE, que escribía en los *Annales de l'Allemagne et de la France* el mismo año: «Francia representa ella sola en Europa el principio inalterable y puro de la libertad humana... Ella combate en este momento por la realización de los grandes principios sociales que la revolución ha sembrado

Roma del porvenir», que «no será un *alma viviente,* según la expresión de la Biblia, sino un *espíritu viviente,* según la expresión que San Pablo opone a la primera»[29].

La idea de continuidad, junto con la de perfectibilidad, es una de las ideas esenciales de Pierre Leroux. Son para él dos ideas-hermanas. «Hay un lazo secreto entre la Antigüedad y la Modernidad»[30]. Y ese lazo debe manifestarse en la historia espiritual de Europa. «El cristianismo, la Reforma, la filosofía, se continúan como los actos de un drama que tienden a su desenlace»:

> Primero vemos al cristianismo elevar por encima del mundo su paraíso místico, como la espiga que comienza a formarse en el aire y que espera enseguida que los vientos la derramen sobre la tierra. Viene luego la Reforma, que extiende la promesa a toda la sociedad y, devastando todos los retiros piadosos en que se había concentrado la vida espiritual, forma un solo pueblo al que eleva a la dignidad espiritual. A continuación viene la filosofía, que ensancha más aún este nivel y que, por fin, explicando la profecía, interpreta el reino de Dios sobre la tierra por la perfectibilidad. El cristianismo, el protestantismo, la filosofía, han conducido a la misma meta y han cumplido un mismo trabajo en diversas fases[31].

Pero el cristianismo no era un comienzo absoluto. Pierre Leroux lo contempla en un cuadro histórico más amplio y lo somete a su principio de continuidad. El se cree «teólogo», sabe que debemos «con toda necesidad, buscar la prueba y el fundamento de nuestras creencias en aquello que han pensado nuestro padres»; nos dirá que «él ha empleado (su) vida en verificar todas (sus) creencias por la Tradición», pero por «la Tradición verdaderamente universal», esa «tradición de la humanidad» de la que él no quiere «ser cismático»[32]. Se advertirá que apenas se interesa por el

---

en el mundo. Esta nación cumple una misión de cosmopolitismo. El fruto de sus esfuerzos pertenece al género humano... En Alemania, se puede juzgar la independencia y la inteligencia de un hombre por su apreciación de Francia..., etc.». Traducido por P.D., *L'École de Hegel à Paris,* en *Rev. indép.,* t. 12, 1844, p. 484.

[29] *Aux Politiques.* Rev. indép., t. 2, 1842, pp. 312-313 y 319. *Discours sur Jésuitisme et Socialisme,* en el *Almanach du Nouveau Monde* para 1850, de Louis BLANC; resumido por Padre Felix THOMAS, *Pierre Leroux, sa vie, son oeuvre, sa doctrine.* Alcan, 1904, pp. 116-117.

[30] *La Grève de Samarez,* prefacio, cap. 46; t. 1, p. 121.

[31] *De l'individualisme et du socialisme.* Rev. encycl. oct. 1833.

[32] *La Grève de Samarez,* T. 1, pp. 155, 165, 168. Lacassagne recuerda, ibid. p. 373, este texto de 1837: «La ruptura con la tradición ha causado este gran desorden, esta especie de cesación de la vida que se revela hoy por el arte como por la filosofía». *Encycl. nouv.,* t. 3, pp. 804-805. Ejemplo de tradición universal: «El mundo primitivo ha conocido la Amistad por intuición. El mundo antiguo, después de la gran Catástrofe, la ha conocido por reminiscencia. Una tradición religiosa ininterrumpida la ha conservado bajo los ritos durante siglos. Al salir

hecho primitivo de la Iglesia, ni por la persona concreta de Jesús. (Incluso invita a sus lectores a hacer un esfuerzo para «desantropomorfizar» al cristianismo, o —al menos— para entrever que eso sucederá un día, cuando haya sido comprendida su verdadera esencia). Interpreta a Jesús según su propia explicación general de la vida, esto es, según su «ontología». Ahora bien, dirá él, «nosotros no conocemos otra ontología que la doctrina del Espíritu que se encarna, del Verbo que se hace carne, en otras palabras, del Ideal que se realiza»[33]. Jesús «ha sido la encarnación del Verbo de Dios» en el sentido de que ha sido «el representante de Dios para la humanidad de su época»; pero no hay que «tomar como un caso particular y anormal lo que no era más que un caso más general»: «todos nosotros somos hijos de Dios»; «entender la divinidad de Jesús como una diferencia esencial es también colocar a Dios fuera de nosotros... Jesús no es Dios más que porque todos los hombres son de Dios y porque Dios es inmanente a cada hombre»[34]. En resumen: «*El Verbo ha hablado en Jesús...*: esto es verdad. Pero, *el Verbo es Jesús:* esto es un error»[35].

«¿Qué adoramos, pues, bajo este nombre de Jesús? ¿No es ya hora de que caigan los velos y de que adoremos en espíritu y en verdad?» ¿Por qué «seguir siendo comos los Judíos carnales que tomaban las figuras como si fueran realidades?». Ya «en el pensamiento de San Pablo» Jesús era la «Humanidad que vive en todos sus miembros» y, mucho antes que San Pablo, los antiguos paganos habían barruntado este gran misterio, «aunque confusamente».

> Si Jesús es la Humanidad, no es Jesús quien nos salva, sino la Humanidad. —O, si queréis, es Jesús, pero en tanto que Jesús es la Humanidad —Creer en Jesús como vosotros creéis no es creer realmente en Jesús; porque eso no es comprender su doctrina. —Creer en la Humanidad es realmente creer en Jesús[36].

El papel del Jesús histórico fue mucho más modesto de lo que dicen los cristianos. En realidad «el autor del Evangelio ha reproducido esencialmente, aunque bajo una forma nueva, más augusta y más grande, el pensamiento vivo que inspiraba a Platón su *República,* el pensamiento que había

---

de los templos, la Filosofía ha recibido esta tradición y la ha cultivado...» *La Grève...*, t. 2, pp. 651-652.

[33] Nueva Enciclopedia, art. *Berkeley;* citado por Jacques VIARD, *Peguy et les religieux républicains de «l'Encyclopédie nouvelle»*, en *Rencontres avec Péguy.* DDB, 1975, P. 195. *Revue indép.*, 1842, t. 3, pp. 683-684.

[34] L'Encyl., nouv. art. *Éclecticisme* (VIARD, loc. cit., pp. 208-209). De *L'Humanité*, t. 2, p. 329. Cf. G. BONNEFOY, *La pensée religieuse et sociale d'Alfred de Vigny.* p. 276.

[35] *Du christianisme;* Rev. indep. t. 3, p. 607.

[36] *La Grève de Samarez,* t. 1, pp. 206-209. Cf. p. 154: «Yo: usted no ve más que a Jesús... El lector: Bien, ¿y qué? Jesús... —Yo: Es la especie HUMANIDAD».

inspirado a Pitágoras su legislación, el pensamiento que había dictado a Licurgo las leyes de Esparta; a Minos, las de Creta, a Moisés, las de los Judíos, a Hermes, las de Egipto y a los Brahmanes deificados, las de la India»[37]. En el despliegue de esas genealogías, Leroux varía los acentos. Lo «esencial del cristianismo» tan pronto le parece ser «una mezcla de metafísica platónica y de ética estoica»[38], como da mayor valor a la aportación de «la nación judía», la cual «ha tomado del seno de Oriente... las más preciosas de todas las verdades: la unidad de Dios y la unidad de la especie humana...»[39]. Además, el movimiento de la historia se prolonga: «el árbol fue sembrado en tiempos de Sócrates, germinó en el seno de la humanidad, llegó a ser el cristianismo, menguó en la época del Renacimiento y fue arrancado en tiempos de Voltaire»; su sitio, en adelante, está en «el Panteón del pasado, lo mismo que el del platonismo o el de «el Génesis de Moisés»[40].

La obra de la filosofía ha sido saludable. Su crítica ha destruido «el respeto idolátrico por la letra santa», como «la sociedad laica... ha trastornado a la Iglesia»[41]. Pero, hay que reconocerlo, ha sido una obra puramente negativa. «Los filósofos no han edificado nada». Han creído que una sociedad podía vivir sin religión: «pura abstracción, absurda quimera». El cristianismo ha caído y nosotros estamos ahora sin religión... Vivir sin religión es el más espantoso de los suplicios, no es vivir... ¡Qué dolor del alma humana, mancillada al principio por las supersticiones del pasado, a la edad en que era tierna e ingenua, y luego engañada y abandonada!». De hecho puede decirse que «incluso en su derrota, también ha vencido el cristianismo; puesto que, temporalmente al menos, se ha llevado consigo en su caída el gran nombre de religión»[42]. «¡La Religión! He aquí la última palabra del Mito. Una religión ha pasado; otra va a venir. Nosotros estamos entre las dos»[43]. Los filósofos nos habrían facilitado la tarea, si hubiesen sabido comprender «lo que podría llamarse el profetismo cristiano»; seguramente «habrían triunfado mucho mejor del cristianismo si hubieran explicado con toda equidad el cristianismo mismo»[44]. Sin

[37] *De l'Égalité* (1938, p. 129. Desde 1832, cf. su artículo de la Rev. encicl. sobre «la influencia filosófica de los estudios orientales».

[38] *De l'Humanité,* t. 1, pp. 63-64. *Réfut. de l'éclecticisme,* p. 91.

[39] *Revue sociale,* enero 1846.

[40] *Réfut. de l'Éclecticisme,* p. 26.

[41] *De l'Humanité,* t. 2, p. 508. *Rev. indépendante,* t. 2, p. 329.

[42] *Du Christianisme.* Rev. ind. t. 3, 1842, p. 590. *De Dieu...,* ibid. p. 31. *Aux Philosophes;* Rev. ind., t.1, 1841, p. 11.

[43] *La Grève de Samarez,* t.2, p. 496: «Los filósofos destruyen las soluciones incompletas adoptadas por la humanidad y esta obra importante prepara las religiones que deben sucederles y sepultarles».

[44] *Du Christianisme,* loc. cit. Cf. *Réfutation d'Éclecticisme,* p. XVII: «Las grandes cosas han seguido siempre a las grandes cosas que las habían procedido».

embargo, «¿dónde hubiera estado la fuente de su genio, de su entusiasmo y de su poder sobre los pueblos, si no hubiesen llevado en su corazón el germen de una nueva religión de la humanidad?» [45]. Y Leroux se dirige a sus herederos, los volterianos de su tiempo:

> ¿Creéis vosotros que el hombre, después de haberse dado una solución al problema humano y al problema divino, llegará, progresivamente, a vivir en la tierra como un animal, sin conciencia y sin preocupación por el destino general?... ¿Qué sabéis vosotros si la misma verdad antigua, apareciéndosenos de nuevo, sin velos y con distinto rostro, no logrará nuestra resurrección y nuestra salvación?... Hay en el fondo de nuestra alma un yo no sé qué de religioso, que es invencible: algo que no es el cristianismo, pero que lo aprecia. ¿Qué sabéis vosotros si eso no es el mismo cristianismo que se transfigura en nuestras almas? [46].

Al año siguiente, concluía: «Hemos de llevarnos, de las ruinas del cristianismo, el fuego inmortal de la vida y, lejos de los escombros, llamar a los espíritus a una ciudad nueva que no será el cristianismo... No se trata de enterrar esta porción de verdad en las catacumbas de la historia, sino de desembarazarla de la aleación falsa y perecedera que se había apegado a ella» [47].

Finalmente, ¿qué será esa nueva religión, alma tan necesaria de la ciudad nueva, que nuestro siglo espera?

Hay que repetirlo: no podrá ser una renovación del cristianismo, como había soñado Lamennais, durante algunos años; «esa forma del pasado está irrevocablemente destruida», no tiene «capacidad de renacer», «no creemos en la restauración de la antigua síntesis, hoy arruinada» [48]. En contrapartida, el pueblo ha podido poner su esperanza en la Revolución Francesa, «pero esta tentativa no tuvo éxito». No se encontró el principio, o el fruto no estaba aún maduro» [49]. El momento es ahora más favorable, «el espíritu humano está en una gran crisis de parto... la sociedad está en disolución para renacer». Después de haber cumplido su obra indispensable de crítica,

[45] *De la philosophie et du christianisme,* Revue encycl., 1832; recogido en Rev. ind., 1841-1842. Cf. BÉNICHOU, *op. cit.,* p. 350.

[46] *Aux philosophes, loc. cit.* pp. 10 y 54.

[47] *De Dieu, ou de la Vie considéré dans les êtres particulieres et dans l'être universel,* primer fragmento; Rev. indep., t. 3, p. 30. Cf. *La Grève de Samarez,* t.1, p. 613, a propósito del ateismo: «El axioma de los alquimistas es verdadero: *Corpora non agunt nisi soluta.* Es necesaria una Disolución preparatoria antes de toda Síntesis».

[48] *De la philosophie et du christianisme,* Rev. encycl., agosto, 1832. LAMENNAIS no se mostraba entonces menos indulgente para con Leroux que para con Buchez. A Charles de Coux, 14.10.32: «Fuera del catolicismo, lo que queda de bueno son los hombres de l'Européen y de la Revue encyclopédique. Al menos esos ven el mal y buscan sinceramente un remedio contra él». C.G. 5,198.

[49] *Revue indépendante,* t. 2, p. 350.

«la Filosofía nos enseña que el supremo bien consiste en amar religiosamente al mundo y a la vida»[50]; se ha unido a la ciencia para hacerse religiosa: así, «la religión vuelve a bajar sobre la tierra, sin dejar de ser religión»[51]. El crecimiento de nuestros conocimientos sobre el pasado debe permitirnos traducir, para provecho nuestro, no solamente los mitos de la antigua Grecia y los del pueblo de Israel, sino también los del lejano Oriente; cuando todas las Biblias hayan sido traducidas, «habrá cambiado de horizontes el espíritu humano»; habremos comprendido por fin que «no somos ya hijos de Jesús ni de Moisés», sino los «hijos de la Humanidad»[52]. Habiendo recogido «la tradición universal y verdaderamente católica de todo el género humano»[53], la nueva religión le dará un nuevo brillo, gracias al nuevo principio de la «perfectibilidad».

«Pujante teoría del progreso, soplo divino de la Perfectibilidad, ¡tú eres la que triunfas! Los hombres no son nada ante ti... Tú triunfas en sus mismos errores. Tú sola eres grande, tú sola eres verdad en sus sistemas...[54].

Leroux no se atreve a presentarse demasiado abiertamente como el fundador o como el pontífice de la religión que anuncia, a la manera del Padre Enfantin o del segundo Auguste Comte[55]. Se considera, no obstante, como el inventor o revelador, en el sentido de que, después de haber descubierto la ambición universal y el espíritu positivo, él expone su contenido con una perseverancia incansable[56].

---

[50] *De l'Humanité,* t. 1, p. 120.

[51] *Réf. de l'Éclecticisme,* p. 204; Cf. p. XIII. *Aux Politiques,* en *le National,* agosto de 1832. «La Revelación divina no es otra cosa que la Ciencia». En 1842 explicará que las diversas ciencias «en lugar de apartarse completamente, como han hecho en Francia y en Inglaterra durante más de un siglo, del antiguo camino teológico, deben volver a este camino y reemplaza a la teología haciéndose ellas mismas teología... Ellas realmente no tienen objeto, desde el momento en que se les escape la consideración del Ser universal o sea groseramente repudiado por ellas» (En la *Rev. indép.* T.3, p. 26.

[52] *De l'influence philosophique des études orientales,* Rev. encycl. abril, 1832. Cf. EVANS, pp. 61 y 171.

[53] *Rev. encycl.,* agosto 1834. Cf. *Réf. de l'eclecticisme,* p. 204: «En el presente, la filosofía comprende los dioses salvadores de la India y de Egipto y el dios salvador del Occidente. Así pues, ella abraza las religiones en una tradición verdaderamente universal, y por lo mismo se hace religión».

[54] *Du cours de philosophie de Schelling.* Rev. indép. t. 3, 1842, pp. 334-335.

[55] Ver sin embargo las reflexiones de Bèranger, que al principio estuvo aliado con él (en Jean-Pierre LACASSAGNE, *Métaphisicien et chansonnier, Pierre Leroux et Béranger,* Estrasburgo, 1968, pp. 170 ss) y las de RENAN, *L'avenir de la science,* ed. de 1890, p. 106: «¡Qué diferencia entre el filósofo que se llamó en otro tiempo Pierre Leroux y el patriarca de una pequeña iglesia, etc.». (1848). Cf. sus *Souvenirs d'enfance et de jeunesse;* «Leroux nos impresionaba por su acento de convicción..., no veíamos la insuficiencia de sus estudios ni la falsedad de su espíritu» (Ed. de 1897, p. 249). Entre tanto Leroux había criticado la *Vie de Jésus,* ese libro marcado por la ceguera», *La Grève...* pp. 685-692.

[56] Cf. Los artículos publicados en *le Siecle,* en 1837 y 1838, por Louis Viardor: Lacassagne, pp. 36-37.

Ese contenido se resume todo entero en una cierta idea de la Trinidad, o —como él dice con frecuencia— de la Tríada. «Se hizo evidente para nosotros que la filosofía y la religión tienen una misma finalidad, la de formular la vida. Y, considerando de nuevo estas cosas con la historia en la mano, hemos pronunciado la palabra Trinidad y nos hemos dicho: la Trinidad del cristianismo es la fórmula precisa de la vida»[57]. Esta idea es susceptible de una trasposición psicológica de consecuencias importantes: «como la trinidad del espíritu humano es sensación, sentimiento y conocimiento, inseparablemente unidos, resulta que la filosofía o la religión es indivisiblemente política, moral y metafísica...»[58]. Se puede decir aquí que esta gradación de los tres términos corresponde a las tres etapas del camino recorrido por el cristianismo en su historia. Leroux restablece este orden contra Schelling: a Pedro le corresponde la sensación, a Juan el sentimiento, a Pablo la inteligencia; «San Pedro, San Juan y San Pablo han llevado ya los tres, y por este orden, la bandera de Cristo»[59]. Pero hay que sobrepasar a la psicología, que no es más que «un aspecto restringido». El tratado *Sobre la Humanidad* revela otro: «Durante dieciocho siglos los cristianos han marchado hacia la vida futura en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La filosofía, explicando su fórmula, nos enseñará a caminar hacia el porvenir en el nombre de la Realidad, del Ideal y del Amor»[60].

Por otra parte, esta idea de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo no era propia de los cristianos: «los Platónicos ya la conocían, y constituye la idea misma del Ser en la metafísica de la India»[61]. Por eso «desde Visnú hasta Krisna y hasta Buda, que se adelantó a Jesús al menos en ocho siglos, los Hindúes decían adorar al Verbo de Dios en sus avatares sucesivos»[62]. En su sustancia, la Trinidad aparecía «tan sólida e inatacable como profunda o sublime»; pueden encontrarse pruebas de ello en la estructura de toda lengua, como también en la física o en la química[63]. Y como «Dios se encuentra siempre en los combates de los hombres», nadie se asombrará de que la Santa Alianza haya escrito en la cabecera de su pacto: «En el nombre de la Santísima Trinidad», mientras que Francia había escrito en sus

---

[57] *Réf. de l'Éclecticisme,* p. 203.

[58] P. cit., pp. XVI-XVII; cf. p. 200.

[59] *Du cours de phil. de Schelling.* Rev. indep. t.3, 1842, p. 338.

[60] *De l'Humanité.* t. 1, p. 120.

[61] *Réf. de l'Éclecticisme,* p. 204. *Du christianisme,* en Rev. ind., t. 3, 1842, p. 681; cf. pp. 690-691: «La idea verdadera de la Unidad y de la Trinidad de Dios debía dar la vuelta al Paganismo y regenerar a la Humanidad. Pero la humanidad, saliendo de la idolatría, no podía aún concebir a Dios y a su Verbo más que idolátricamente. Y de ahí, la forma que tomó la religión en esta época: Dios Padre fue dejado en su esencia metafísica, pero se adoró su razón bajo los rasgos de un hombre...».

[62] *De l'Humanité,* t. 2, p. 916.

[63] *De Dieu ou de la Vie...* Rev. indep., t. 3, 1842, pp. 50-54 y 62-89.

banderas: Libertad, Igualdad, Fraternidad»; pero la primera fórmula, todavía míticamente comprendida, no podía sino producir una «especie de entorpecimiento y de letargo», mientras que a Francia le falta comprender «religiosamente» la segunda fórmula para llegar a ser «el espíritu vivificante» de Europa[64]. En enero de 1848, en la *Revue sociale*, Leroux publica una «Trilogía sobre la institución del domingo» que es «un himno a la Trinidad»[65]. El 27 de septiembre, en la tribuna de la Asamblea Nacional, expone las razones por las que se debe introducir en la nueva Constitución el principio de la Trinidad[66]. El mismo año, en su opúsculo *Aforismos*, expone en ciento cincuenta y tres puntos su «doctrina de la Humanidad», religión cuya base es la Trinidad y que comprende «de forma indivisa el Dogma, la Moral u Organización social y la Economía política»; en el interior de cada parte de esta tríada hay una cascada de divisiones y subdivisiones triádicas, hasta el final del opúsculo. En mayo de 1857, exiliado en Jersey, pondrá como subtítulo a la primera entrega de su efímero periódico *L'Espérance:* «revista filosófica, política, literaria. Solidaridad, Tríada, Círculos». *La huelga de Samarez* está sembrada de esas tríadas. En el relato evangélico de la Transfiguración se habla de tres tiendas para los tres reveladores: Moisés, que es la sensación, Elías, el sentimiento, Jesús, el conocimiento; y los tres discípulos, testigos de la escena, son Pedro (sensación), Juan (sentimiento) y Santiago, *sustituto* provisional de Pablo (conocimiento). En Betania vemos realizada simbólicamente la doble tríada de la Amistad (Jesús, Juan, Lázaro) y del Amor (Marta, María, Lázaro)[67]. La tríada revolucionaria (Danton, Camille Desmoulins, Robespierre) se tiñe con los colores de *la Aurora del Socialismo* para convertirse en la tríada humanitaria, formada por Saint-Simon, Robert Owen y Fourier, esos tres «Reveladores del Socialismo», que están reunidos «en la misma gloria»[68], etc. «Continuación y efecto de la Trinidad divina..., la Tríada ha existido siempre en el Género Humano... y ha producido todas las sociedades humanas... Siempre existirá, por una secuencia necesaria, y cada vez se manifestará más», y se acabará por comprender que esta es la clave «del famoso enigma de la Esfinge», del que se han dado hasta ahora «explicaciones tan ridículas»[69].

[64] *Aux Politiques*, 4° artículo, Rev. indep. t. 2, pp. 332-333. Cf. *de l'Egalité*, pp. 6-9.

[65] Cf. P.F. THOMAS, *op. cit.* p. 303.

[66] Leroux narra la escena en *La Grève de Samarez*, prefacio, cap. 27; t. 1, pp. 103-104. Hizo reir, dice, a toda la asamblea, y eran los miembros del clero los que reían más fuerte.

[67] T. 1, p. 336; t. 2, pp. 677-670. En la Transfiguración, el paso de uno a tres ofrece «la mejor analogía... para expresar la descomposición *en tres* del Verbo en todas las criaturas y, en particular, en el alma humana»; p. 337.

[68] T. 1, pp. 307 y 308; En el Prefacio (t. 1, p. 102) Leroux presenta también dos «sublimes tríadas»: Dante-Petrarca-Camoens, y Leonardo da Vinci-Rafael-Miguel Angel. L'Espérance presenta dos tríadas literarias: Walter Scott-Hoffmann-Cooper, y Sand-Sue-Balzac.-Cf. Lacassagne, *La Grêve...*, p. 364.

[69] T. 1, p. 326.

Tal es, en todo caso, el neojoaquinismo de Pierre Leroux; tal su nueva versión, temporalizada, del «Evangelio eterno». El tiene conciencia de cumplir, y por primera vez realmente, «lo que en la Edad Media se llamó el evangelio eterno»[70].

Sin embargo, se le presentaba una objeción en plan masivo, como anteriormente a Lessing. Era una objeción metafísica, porque él no podía contentarse con concebir la historia como una serie superficial de instantes en la que cada uno reduce a la nada el instante precedente. Era también una objeción moral. ¿Qué es esa humanidad futura, siempre en marcha hacia un progreso mejor? ¿Cómo admitir que, para hacerla aflorar, habrá sido preciso el sacrificio de tantas generaciones humanas, perdidas en la servidumbre, en la superstición y en la idolatría? Hay que reconocerle a Leroux al mérito de haber considerado la objeción de frente, mientras que más tarde tantos pensadores revolucionarios y terrenistas, utopistas o «no utopistas», se obstinarán en volver la mirada. ¿Por qué ese exorbitante privilegio de las generaciones de la última hora —aunque esa hora fuese larga— destinadas, ellas también, a hundirse en la nada? Fourier lo había reconocido: «En tanto no tengamos garantías convincentes sobre la inmortalidad del alma, no podremos esperar nada para nuestra felicidad»[71]. Y Alexandrian, que cita este texto, observa que «todos los socialistas románticos han creído en la vida futura»[72]. Faltaba por saber cómo entenderla. Leroux descarta la creencia profesada por la filosofía espiritualista entonces corriente, esa inmortalidad individual a la que aún se acogía Víctor Hugo, y que será el objeto más serio de sus disensiones en la hora de su común exilio. Igualmente descarta las imaginaciones de su amigo Jean Reynaud, que en *Tierra y Cielo* hacía viajar a las almas de astro en astro, y eso será una de las causas de su separación[73]. La solución que él propone no es nada original, en el fondo: es la doctrina de la metempsicosis o de la palingenesia, tal como se encontraba en Lessing, tal como —decía él— la había enseñado Pitágoras, tal como la había recibido del sansimonismo. Pero consagra las tres cuartas partes de su obra *Sobre la Humanidad* para dejarla bien sentada y se preocupa por demostrar que su teoría es la misma que la de Biblia y la misma que la del Evangelio.

Su idea de la metempsicosis —explica él— no es aquella creencia vulgar ante la que se había inclinado Platón; creencia extendida en el antiguo Egipto y en la India, que sacaba del principio de la eternidad de las almas la idea de una transmigración «indeterminada, confusa y retrógrada». Para los individuos como para la humanidad, no hay porvenir más que «para y sobre esta tierra», es decir, no hay porvenir para ellos más que para y en la

[70] *De l'Humanité,* t. 2, p. 824.

[71] *Théorie à l'unité universelle.* Citado por ALEXANDRIAN, *op. cit.,* pp. 128-129.

[72] *Loc. cit.*

[73] Cf. su dedicatoria de *la Grève de Samarez* a Jean Reynaud (t. 1, pp. 67-68).

humanidad. Así pues, él admite un sistema determinado y progresivo de «resurrección» o de «renacimiento» en la humanidad[74]. Y eso lo funda sobre el mismo dogma de la Humanidad que ya la Biblia dejaba entrever en el mito de Adán[75]. «Que nadie se canse buscando inútilmente en la Biblia judía alguna huella de la teoría de la inmortalidad del alma tal como, vulgarmente, se entiende hoy esta inmortalidad». La doctrina de Moisés, «ese gran iniciado de la ciencia antigua», es del todo distinta. Para comprender el *Génesis*, hay que ver en él «unos restos o un resumen» de esta ciencia. «Desde la primera línea, la *Séfer* de Moisés tiene la impronta profunda de la metafísica antigua, que hoy encontramos en la India y que, sin duda, era cultivada también en los Colegios sacerdotales de Egipto»[76]. Pero si es «la negación más absoluta» de la inmortalidad individual, esta doctrina es, en sí misma, positiva. Adán es «el hombre universal», «el hombre eterno»; es la misma humanidad, en la que estamos contenidos, en la que «nosotros seremos, nos reencontraremos», sin necesitar para ello de «acordarnos de nuestras formas y de nuestras existencias anteriores»[77].

Leroux está aquí muy cerca de Enfantin, que escribía sin ninguna clase de dudas a Charles Duveyrier: «El viejo San Pablo se alegra en mí de sus progresos; él los siente como siento yo los que he hecho desde mi infancia»[78]. Sin embargo, esto no significa que renuncie fácilmente a toda especie de memoria; busca signos de ella y hasta pruebas: «Que se me diga de dónde vienen esas simpatías que unen, en la vida presente, a los que aman; que se me expliquen esos lazos invencibles que nos arrastran hacia ciertos seres. Verdaderamente, ¿cree alguien que esas simpatías no tengan sus raíces en existencias anteriores?» Incluso piensa haber encontrado un argumento más convincente todavía y que nos deja sorprendidos: ¿no tenemos «ante los ojos la prueba evidente de que los niños que vienen a la vida guardan una cierta memoria de su existencia anterior?»[79]. Pero seamos razonables: «No buscamos en la conservación o en la pérdida de la memoria el carácter de nuestra identidad. Nuestra identidad es el *yo* que nos ha sido dado independientemente de sus manifestaciones y es también el no-yo que nos ha sido dado en los seres exteriores, nuestros

[74] *De l'Humanité,* t. 2, pp. 283 y 388-389. Cf. *La Grève...,* t. 2, p. 509: «Porque no creo en la resurrección *bajo la misma forma* de lo que existía ayer, ¿acaso por ello estoy yo menos seguro sobre la cuestión de la resurrección?» Cf. LACASSAGNE, introd. p. 9.

[75] Leroux toma de nuevo aquí la explicación de Fabre d'Olivet, pero piensa que es inútil recurrir como él a ciertos sentidos figurados para descubrir toda su significación. *De l'Humanité,* t. 2, pp. 512-526, etc.

[76] León CELLIER, que cita este texto, evoca también para su propósito a Fabre d'Olivet: criticado por Leroux, «no dejará de perseguir su pensamiento». *Fabre d'Olivet,* p. 375; cf. p. 232.

[77] *De l'Humanité,* t. 1, pp. 272 y 288-289; t. 2, pp. 661-664.

[78] Citado por ALEXANDRIAN, p. 115.

[79] *De l'Humanité,* T. 1, p. 289; t. 2, p. 272.

semejantes en diferentes grados, independientemente de las manifestaciones de ese no-yo, que varían y cambian como las nuestras, en una harmonía eterna»[80].

Todos los antiguos pensaban lo mismo. Su idea sobre la vida futura era «que el hombre renacía en la humanidad»[81]. Jesucristo, que era esenio[82], viene en esto a confirmar a Moisés. Nuevo Pitágoras, nos ha trasmitido la noción de una triple palingenesia «cósmica, política, espiritual», que necesitamos comprender. Se la encuentra, con diversos acentos, en cada uno de los cuatro Evangelios; constituye su base común, asegurando su unidad[83]. Porque «el Evangelio es un tejido fabricado, con un arte tan natural como prodigioso, con tres hilos diferentes que no sólo se mezclan y se entrecruzan, sino que —como si fueran vivos— se cambian y se transforman los unos en los otros, a medida que el ojo los considera...»[84]. Ahora bien, «la síntesis de esas tres formas de la idea de palingenesia, su mezcla y su confusión en algunos aspectos, es lo que da a los evangelios ese carácter de sublimidad y al mismo tiempo de maravillosidad y —si me atrevo a decirlo— de magia, que ha sorprendido, impresionado y arrastrado a tantas generaciones»[85].

Terminada su larga y a veces penosa demostración, reafirmado así su instinto de justicia universal y satisfecha su doble concepción de las leyes de la exégesis y del progreso científico, Leroux, que era un alma generosa[86], puede dar de sí este testimonio: «No he negado nada, solamente he explicado. El cristianismo me parece ahora explicado. Su nudo capital ha sido desatado. Y doy gracias a Dios porque yo he podido tratar ese gran problema sin lastimar en nada lo que es divino en el Cristianismo, lo que le sobrevivirá, su alma, su espíritu... No he tenido necesidad de recusar los Evangelios ni la tradición cristiana, de suponer interpolaciones, anacronismos,

[80] *Op. cit.*, pp. 288-289. Quizá Lamennais no había tenido ningún inconveniente en ironizar sobre ese yo y ese no-yo, del que la reflexión de Leroux usaba desde hacía tiempo. El escribía a Béranger el 16 de septiembre de 1839: «Si usted quiere saber lo que es el hombre, lea (en la Enciclopedia nueva) el artículo Sommeil; pero no me pregunte la explicación... Postro *mi yo* y *mi no-yo* ante los pies del revelador, he ahí todo». C. G., 7, 430.

[81] *Op. cit.* t. 2, pp. 765-779.

[82] *Op. cit.*, t. 1, pp. 291-302 (1.6, cap. 1).

[83] «Bien conocida es para nosotros la unidad de esos cuatro Cristos diferentes de los cuatro Evangelios, puesto que sabemos que cada uno de los cuatro Evangelios ha contemplado la *palingénesis* o *la época mesiánica* bajo aspectos diversos y que, sin embargo, la idea de *palingénesis* es la base común de los cuatro». *De l'Humanité,* t. 2, p. 839. Cf. pp. 785 ss., las consideraciones muy ingeniosas sobre cada uno de los cuatro evangelios y sus símbolos respectivos (hombre, león, buey y águila), etc.

[84] *Op. cit.*, T. 2, p. 742. El cuarto evangelio no es una excepción: «Evangelio metafísico, sigue estando, él también», en la tradición de la palingenesia cósmica» de los otros tres. (p. 824).

[85] *Op. cit.*, t. 2, pp. 824-839.

[86] Cf. G. WEILL, *op. cit.*, p. 182: «este pensador de alma generosa, de espíritu confuso».

mentiras... en esta alta y respetable antigüedad del Cristianismo. He aceptado todo, únicamente lo he explicado». La Salvación es la Vida que se perpetúa en la humanidad temporal; hay que «comprender el fin del mundo» como «el fin del mundo de la desigualdad y de la injusticia» y todas las generaciones anteriores, con la nuestra, participarán en esta Vida universal en un mundo renovado[87]. Tal es la enseñanza profunda del Evangelio. Se ha expresado «bajo velos», oscurecida aún «por la forma errónea que tomó el cristianismo» posteriormente, «hasta el punto de que ha sido preciso que esa forma fuera destruida» para que, al fin, la comprendiéramos[88].

Así pues, con total buena conciencia, Leroux puede abandonarse a la forma renovada y reforzada del viejo sueño que fue el de Joaquín de Fiore.

¿Es esta forma un panteísmo? Así lo creyeron en general sus contemporáneos. «Pierre Leroux —escribe Daniel Stern— naufragó en una especie de panteísmo sacado de los Indios y de Alemania»[89]. «Especie de místico panteísta», decía Alfred Nettement[90]. Y Vigny, cuya colaboración había buscado en vano, dice en un fragmento del poema que permaneció largo tiempo inédito:

> Padre de un panteísmo adornado de muchas cosas,
> De algunas edades de oro y de metamorfosis,
> De Buda, a quien creyó encontrar en su corazón...

Juicio que es, evidentemente, muy aproximado. Por lo demás, en esta época, la palabra (panteísmo), que no era nueva[91], gozaba de una fortuna fulminante. Hegel, tratado de panteísta, había descartado la palabra diciendo que era «una consigna de batalla» y había invitado a los teólogos «a guardarse de emitir un juicio sobre una noción incomprendida

---

[87] *De l'Humanité,* t. 2, p. 965. *La Grève...,* prefacio, cap. 69; t. 1, p. 158.

[88] *De l'Humanité,* t. 2, p. 975. Sin embargo, si Jesús, que tenía «en el fondo, como doctrina la vida eterna en la humanidad, ha creido en la palingénesis, o ha pasado por creer en ella, ¿no es esto... porque el espíritu humano tenía todavía necesidad de esta otra falsa hipótesis para justificar los caminos de la Providencia? El error de Jesús ha sido necesario». En la *Grève...,* p. 158 incluso desaparecerá esta concesión: «Sólo San Pedro puede ser sospechoso de haberse inclinado hacia una Palingénesis milagrosa».

[89] *Hist. de la révolution de 1848,* 1850, p. XLVII. Cf. Edgar QUINET sobre la «gran cuestión que se plantea hoy en la filosofía: el panteísmo del Oriente transformado por Alemania...» *De la renaissance orientale.* Rev. de los dos mundos, 1841, t. 3, p. 686. HEINE, *De l'Allemagne:* «Alemania es al presente la tierra fértil del panteísmo... (El) es la religión oculta de Alemania»; ed. Bibliop., I, p. 63.

[90] *La litt. française sous le gouvernement de juillet,* 1859, t. 2, pp. 74-76; cf. t. 1, pp. 501-515, etc.

[91] Se remontaba a John Toland (1720). Pero en 1830, Saint-Beuve no lo arriesgaba aún sino con precaución.

calificándola de panteísmo»[92]. Schelling se había quejado a Schubert por la «descripción grosera, extremadamente general e incompleta del panteísmo» con el que había querido caracterizar su pensamiento[93]. Para un volteriano de estricta observancia, como para un buen espiritualista que se olvidara de los primeros yerros de Victor Cousin, todas las doctrinas distintas de las propias eran panteísmo. El abate Bautain, en 1835, oponía al panteísmo la Filosofía de Cristo. En 1840 el abate Maret se esforzaba —describiéndolo— por detener el flujo de la marea panteísta, una de cuyas olas era, para él, la obra de Leroux. Barbey d'Aurevilly, en 1851, se queja no sin razón, pero pidiendo perdón al lector por la palabra, «de la panteificación de la historia». También fue tachado entonces de panteísta Santo Tomás de Aquino y lo seguirá siendo largo tiempo en la escuela de Renouvier. E igualmente Dionisio, Juan Escoto, Nicolas de Cusa... San Pablo fue acusado de panteísta: lo señala Leroux, no sin ambigüedad, presentándose a sí mismo como el que sigue «la ruta de San Pablo». Y él mismo observa: «¿No se dice de Goethe lo que se dice de Schelling, que es panteísta?». No contento con recusar para sí mismo la acusación —aunque en vano, juzgaba Béranger—, en 1842 anuncia que va a «emprender la refutación de los diversos panteísmos, antiguos o actualmente en candelero»[94]. Admira «el esfuerzo sublime» de Spinoza, que «merece para siempre la veneración de los hombres»; pero le acusa de ser «un panteísta»[95]. Con más desdén dirige el mismo reproche a Lamartine, «panteísta de sentimiento más que de inteligencia», que «ve a todos los seres absorberse en el Ser de los seres» y que no comprende en absoluto a la Humanidad[96]. Pero como se puede decir que se es siempre el panteísta de uno, se puede también decir fácilmente que se es el antipanteísta de otro. Dejemos pues de lado la discutida palabra y escuchemos lo que Leroux nos dice que es «su confesión personal»:

> Aún no tenía yo dieciséis años cuando..., bajo la presión que se me quería imponer en nombre del dogma cristiano, se me ocurrió escribir en el encerado de la clase de Matemáticas especiales del Liceo de Rennes, con gran sorpresa y escándalo de mis profesores: «*No hay más que seres particulares. El Ser universal se manifiesta en todos los seres particulares; pero, a título de ser, no hay Ser universal*». Era mi fórmula..., entonces. ¡Yo era ateo! ¿Lo soy ahora? Cuando entro dentro de mí mismo, me doy cuenta de que no lo he sido nunca. Yo pensaba como Shelley. El Espíritu sopla cuando quiere y como quiere[97].

[92] *Philosophie de la religion*, trad. Gibelin: t. 1, Vrin, 1959, p. 215: cf. trad. Vera, t. 1, 1876, p. 352.

[93] Cf. Courtine et Martineau, en SCHELLING, *Oeuvres métaphysiques*, Gallimard, 1980, p. 355.

[94] *De Dieu, ou de la Vie...* Rev. indep. t. 3, 1842, pp. 6, 17, 23-24.

[95] *loc. cit.*, p. 28. *De l'Humanité*, t. 2, pp. 457-458.

[96] *La Grève de Samarez*, t. 2, p. 595.

[97] *La Grève...*, 1.3, Narciso., 5ª parte, cap. 23; t. 2, p. 615. Lacassagne se pregunta si Leroux

Del joven estudiante del Liceo al doctrinario de la Humanidad, la continuidad parece perfecta, porque Leroux escribía todavía en 1840: «La vida, en su realidad, es el ser universal», y sin embargo, «existen los seres particulares»; así, «esto no es panteismo»[98]. Pero si se lo concedemos, el pensador de quien nos parecería más cercano sería Dom Deschamps, que distinguía «todo» y «el todo», siendo «todo» la «existencia en sí», que es inseparable de las partes que forman «el todo», pero que tampoco es «nada» sin «el todo»[99]. Con una justa intuición, el original de Gérard de Nerval apunta que «para Leroux, Dios es el alma universal, es decir la colección de las mónadas...»[100]. En su última obra, no obstante, Leroux rechaza tanto el ateísmo como el panteísmo. Cita para condenarla esta proposición que uno de sus compañeros de exilio habría oído a Auguste Comte: «Hoy se trata de organizar sin Dios»; se espanta de ver a la generación que viene, impregnada de espíritu «positivo», convencida de que la «época teológica» está abolida para siempre y de que «la tarea definitiva de la ciencia es excluir de todas partes la idea de Dios»[101]. Su Dios no es, por tanto, la Humanidad, como se dice de Comte[102]. Sin querer cerrar su pensamiento en una fórmula, quizá pudiéramos expresarlo por lo que había escrito en el artículo *Cristianismo* de la Enciclopedia nueva: «El fondo de la religión es eterno, porque es el conocimiento subjetivo que nosotros tenemos de la Vida»[103].

El pensamiento de Leroux carece de aristas. Busca por todas partes continuidades, quiere conseguir síntesis[104]. Se comprende que tuviera que publicar en su *Revue indépendante* el discurso pronunciado por Schelling con motivo de la apertura de su curso en Berlín en 1841; allí pueden leerse estas declaraciones de paz: «Yo no quiero irritar, sino reconciliar... No estoy aquí para destruir, sino para edificar. Ampliar y perfeccionar, he aquí mi camino»[105]. El mismo, en su «poema filosófico», se dirige a Víctor Hugo

---

no se alaba un poco evocando ese recuerdo. Pero aquí poco importa. Ese texto será puesto de relieve por P. F. THOMAS, *op. cit.*, p. 6.

[98] *De l'Humanité*, t. 2, p. 457: esa «es la verdadera religión».

[99] Textos en BEAUSSIRE, *op. cit.* pp. 75, 86, 104. Ver supra, t.I, cap. V.

[100] Almanach cabalistique, 1850. Los profetas rojos. *Oeuvres*, Pléyade, t. 2, pp. 1225-26.

[101] *La Grève*, t. 2, pp. 521-522, reconstruyendo (o suponiendo) un discurso de Seigneuret, «poseído por una rabia de ateísmo».

[102] El «nuevo dios» de Comte más bien tiene por nombre «el Gran Ser», que hablando propiamente, no tiene esencia puesto que está «compuesto de sus propios adoradores», aunque trascendiendo a cada uno de ellos, y siempre en «Deber-Ser».

[103] Cf. *La Grève*, t. 1, p. 161. Una hoja inédita, destinada a la redacción de una «Disputa con los Sabios» para *La Grève de Samarez* y publicada por Lacassagne (t. 1, pp. 24-25) dice que «el Eter... fuente y lazo de todos los seres, es el cuerpo mismo de Dios».

[104] Un anónimo, discípulo de Leroux, escribía en la *Rev. indép.*, en 1843 (t. 7, p. 455) a propósito de Michelet: «No es para nosotros un pequeño motivo de alegría el ver que pensadores eminentes de nuestro tiempo están de acuerdo en esta teoría de la síntesis».

[105] T.3, 1842, pp. 14 y 15.

en estos términos: «Tú llevas un camino equivocado. Tratas a la Religión como a la poesía: por antítesis. Pero la antítesis, en Religión, ¿sabes lo que es?: Satán» [106]. Lo cual era sin embargo avanzar una antítesis demasiado fuerte y era ironizar sobre «la teología nueva» y el «mundo nuevo» decir que, sin relación alguna con la tradición, los espíritus de las «tables» descubrirían al poeta [107]. Su lenguaje quiere ser el de un conciliador, el de un agrupador. No se presenta como un adversario, sino como un heredero. En la introducción redactada para el primer número de la *Revue indépendante,* en 1841, reproduce íntegramente el artículo-programa aparecido en *Le Globe* del 24 de mayo de 1825, debido a Jouffroy: «Cómo acaban los dogmas». Jouffroy es ahora uno de los pilares de la Escuela ecléctica, asentada por el poder, con la que él está en lucha. «Id pues, le dice, tomad la palabra antes que nosotros; dad testimonio de la verdad. *No sois nuestros enemigos, sino nuestros pregoneros*» [108]. Y más tarde, a un supuesto lector de *La Grève,* que no comprende su teología: «siempre es la misma ley... siempre el Verbo quien crea, siempre el Espíritu el que vivifica. Después de todo, ¿sabe Vd. que hay que cambiar bien poco en la fórmula, para pasar del cristianismo incomprendido al cristianismo resucitado?» [109].

Le gusta recordar que la doctrina cristiana, especialmente como la expone San Pablo, «el más grande de los metafísicos», es una «doctrina de la *comunión,* que une en Dios a los miembros de un mismo cuerpo: *unum corpus et unus spiritus*» [110]. Prodiga las palabras de Trinidad, de redención, de resurrección, de «reino celeste», de «hombre nuevo», etc. [111]. Escribe en alabanza de Jesús: «Su Revelación, cualquiera que sea su orígen, ¿no ha cambiado a la naturaleza humana, produciendo una religión nueva, un nuevo ideal? Y la naturaleza humana, así cambiada, ¿no ha renovado al mundo?» [112]. Pero también repite incansablemente que «hay dos maneras de comprender el cristianismo», que «bajo la forma en que ha sido presentado durante mucho tiempo, no era más que una profecía» [113], que

---

[106] T. 2, p. 518-519: «Jamás has comprendido cómo la vida sucede a la vida, cómo la Revelación es permanente en la Humanidad, cómo una revelación no destruye a la otra, sino que la confirma; ¡cómo caen las formas de las religiones, cómo su esencia es eterna!

[107] T. 1, p. 192.

[108] El subrayado es nuestro.

[109] Detalles significativo: él había escrito en principio: «del cristianismo muerto» y reconoció que esto era inexacto: «la crisálida, en efecto, no está muerta; Jesús no estaba muerto cuando se le llevó a la tumba; no se resucita si no es porque no se está muerto...» T. 1, p. 163.

[110] *De la philosophie éclectique...* Rev. Encylcl., 1833; recogido en apéndice de la *Réf. de l'Éclecticisme,* p. 302.

[111] Dedicatoria a Béranger, *De l'Humanité,* t. 1, p. VII. *De l'Égalité* (1848), pp. 267-270, etc. Cf. *Rev. indép.* t. 2, p. 316. Pablo «ha expuesto bajo esta imagen de la resurrección, cómo se cumple la vida continua de la Humanidad», etc.

[112] *La Grève,* t. 2, p. 666.

[113] Dedicatoria a Béranger, p. VII.

desde su origen, no había en él sino mito que prefiguraba «la religión del porvenir»[114], que para comprenderle sólo hay que cambiar una palabra: «en lugar de decir de Jesús *Deus-homo,* hay que decir *Deus-humanitas* y con eso «todo quedará cambiado, quiero decir, todo cambiará, tan pronto como sea levantado el velo y el espíritu humano vea claro»[115].

Poco atentos a esta segunda parte de sus declaraciones, algunos historiadores han creído reconocer en Leroux a un tipo auténtico del socialismo cristiano. Se ha querido, a veces, considerarle como un antepasado de Péguy[116]. Entre otros muchos textos, una de sus réplicas a Víctor Hugo esclarece su verdadera posición. Hugo negaba la realidad de la Humanidad colectiva; entonces Leroux dice, con una fórmula que podría ser de Feuerbach o de Merleau-Ponty: «Eso es la negación de la Religión del Hijo...»[117]. Para él el cristianismo no fue más que un eslabón en una cadena continua, la de la perfectibilidad indefinida. Había escrito anteriormente, dirigiéndose a Pascal, que compara el desarrollo científico del género humano con el crecimiento del individuo:

> Tú eres demasiado humilde y demasiado soberbio. Si se trata de las ideas de Aristóteles, reivindicas la perfectibilidad del espíritu humano; si se trata de Jesús y de los Padres de la Iglesia, te prosternas y adoras entre temblores. Pero tú has puesto la mano en la raíz del árbol. Se acabó la autoridad... La ciencia, matando la tradición y la cosmogonía antigua, llega a levantar una cosmogonía y una tradición nuevas... Las mismas razones que has hecho prevalecer en física prevalecerán en teología; el racionalismo lo invadirá todo hasta que la doctrina de la perfectibilidad crezca y se extienda a todo[118].

---

[114] *La Grève,* intermedio; t. 1, p. 180, etc. El texto citado más arriba (t. 2, p. 666) está sacado de una explicación del «Mito de las Bodas de Caná». El gran reproche que Leroux le hace a Renan es el no haber comprendido que los evangelios no son legendarios, sino míticos: «La humanidad, ¡pobre hombre!, ha podido confundirse. Pero lo ha sido de manera distinta a como usted imagina. Lo ha sido sin serlo»: lo maravilloso es que los «Mitos cristianos» hayan podido ejercer una tan gran influencia «y haber atrevesado tantos siglos sin estar fuera de camino»: 1.2, pp. 689 y 690.

[115] *La Grève,* t. 1, p. 164.

[116] Por el contrario, M. Jacques VIARD se acerca con razón a Leroux, que rechazaba en 1831 «un papado nuevo que aportase al individuo convertido en funcionario una doctrina oficial que creer y la inquisición a su puerta» («¿Qué hacen ellos de la libertad de conciencia?») y Péguy, que rechaza la tiranía de la unidad marxista y guesdista («Han suprimido la libertad de conciencia..., ahora va a ser preciso que uno sea materialista y ateo»). *Philosophie de l'art littéraire et socialisme selon Péguy.* Klinscksieck, 1969, p. 351. Igualmente uno y otro unen compromiso social y cultura literaria, lo que asegura a su «socialismo» un carácter humano; y ni uno ni otro confunde cultura literaria con una «literatura» de adorno. Viard, ibid., cf. p. 172. Lo mismo en *Romantisme et Religion.* Actas del Coloquio de Metz, 1978, PUF 1980, pp. 233-260.

[117] *La Grève,* t. 2, p. 514.

[118] Citado por P. F. THOMAS, *op. cit.,* p. 213.

Confusión total de los «órdenes», cientificismo integral, fe en una fuerza de progreso inmanente al mundo, en virtud de la cual «el error y el egoísmo serán vencidos, relegados cada vez más al no-ser, en la muerte y en la nada»[119], rechazo del cristianismo, que «abusando de la necesidad del mal ha lanzado su anatema contra la tierra, es decir, contra la naturaleza entera»[120]: tal es la religión de Leroux. En noviembre de 1841 en la *Revue indépendante*, había tratado de la locura de la idea expresada por el Padre Enfantin de que le hacía falta a la sociedad un nuevo Mesías. Sin embargo, poco a poco, él venía a reconocer en Jesús al Juan Bautista cuyo mensaje él mismo interpretaba. Ya en 1842, veía perfilarse sobre el horizonte «la Roma del porvenir». Antes aún, Lamennais, que había mantenido con él buenas relaciones durante algunos años, pero que le había juzgado pronto severamente, escribía el 21 de julio de 1840 a Vitrolles: «El se reafirma cada vez más en la alta opinión que se ha formado de sí mismo; se cree llamado a renovar el mundo. Es una pena ver cómo nuestra pobre cabeza da vueltas a su gusto...» Y el 25 de noviembre, al mismo: «Está más empeñado que nunca en la idea de hacer una religión y no duda de su éxito...»[121]. Más justo que Lamennais y que otros, Lacassagne reconocía que tenía tendencias a verse «fundador o papa» y que la *Advertencia* de la cuarta parte de la *Esperanza,* en 1859, deja ver «al profeta o al menos al revelador»[122].

La cabeza de Leroux no dejará de dar vueltas[123]. Pero también conocerá momentos depresivos[124], debidos a las desdichas que le consumen. Testigo de ello es este emocionante fragmento de julio de 1844, unido a una de sus cartas a George Sand:

> Los dos meses que acaban de transcurrir... son los más pesados que he soportado. Si le dijese que he envejecido cincuenta años en esos dos meses, no mentiría. Puede que no se note en mi rostro, pero he envejecido en mi esperanza, en mi fe, en mi caridad, en todo aquello que constituye la vida. He visto mucho más de cerca eso que yo llamo, con los Cristianos, el pecado original del hombre, lo que los antiguos llamaban

---

[119] *De l'Humanité,* t. 1, p. VI.

[120] Encycl. nouv., art. *Augustin.* Sin embargo, dice que existe en su tiempo un «cristianismo degenerado, que no se atreve a reprobar la Naturaleza y la Vida y que busca vergonzosamente arreglárselas en la tierra». *De l'Humanité,* t. 1, p. 65.

[121] «Se verá en su Revista que Jesucristo ha autorizado formalmente el adulterio, etc». C.G. 7, 495. Cf. Rev. indép. t. 1, 1841, p. 42: *Aux philosophes.*

[122] *Introd* à *la Grève de Samarez,* pp. 27 y 61. Cf. p. 22.

[123] Cada vez peor intencionado, Lamennais escribirá también a Vitrolles el 17 de septiembre de 1842: «¿Sabe ustes que él es Juan-Jacobo, que él ha sido Petrarca, que él ha sido San Agustín, que esos tres hombres, engendrados el uno del otro, forman una serie de la que él es el cuarto y, aparentemente, el último tomo? No está demasiado mal el aparentar, debería decir identificarse. Molière, ¿dónde estás?».

[124] Estaba sujeto, como en sentido inverso, a momentos de «éxtasis doloroso» en que se sentía «dominado por el vértigo del infinito». *La Grève,* t. 2, p. 461.

> fatalidad. He visto nuestra impotencia para salvarnos a nosotros mismos y para curarnos del mal y nuestra impotencia de los unos para con los otros, lo cual viene a ser la impotencia radical de la naturaleza humana...[125]

Pero el sueño crecía. A pesar de «las desviaciones de la aguja imantada», a pesar de las decepciones de todo orden, Leroux podía decir: «Siempre he sentido al bien como más grande que el mal, la vida más fuerte que la muerte»; o incluso, después de la enumeración de los suplicios de su destierro en Londres: «Una invisible voz me repite, en el fondo de mi corazón, esta palabra del profeta, que es —según yo— la más admirable plegaria: *non mortui laudabunt te, Domine, neque omnes qui descendunt in infernum, sed qui vivent*»[126].

Desde 1835 aproximadamente, no se modifica sensiblemente el gran sueño de Pierre Leroux. Hemos podido exponerlo según sus diversos escritos sin distinguir habitualmente las fechas. Solamente hacia el final, se distinguen algunos rasgos más acentuados: una paciencia crecida en la esperanza de este gran pacífico —«Oh deseo de realización, a cuántos has extraviado!»—[127]. Para el presente, un sentimiento más agudo del mal: a través de Job, pero también de Maistre, de Hugo, de Byron... está obsesionado por el mal. Sin duda toda una buena parte de la *Huelga* habría podido titularse Satán[128]. La orquestación del tema esencial se hace más rica gracias a nuevos análisis de Homero, de Virgilio, del Evangelio. *La Huelga de Samarez,* donde abundan estos análisis, es un inmenso *sursum.* De este ambicioso «poema filosófico» se ha dicho que era un «patético fracaso» y así es, en verdad. «Sabemos hoy —reconocía Lacassagne, que sin embargo le admira— cuán ilusoria ha sido esta esperanza romántica»[129]. E igualmente es verdad que las querellas personales, los «recuerdos irritantes», las amarguras..., representan en él un papel importante. Las invenciones oníricas no son siempre de un gusto perfecto. Y, sin embargo, no deja de ser un gran libro. La cultura del autor y sus dones de crítica quedan en él revalorizados. La redacción de un nuevo tipo, entremezclada de diálogos, alcanza cotas altas. Los debates con Calvino, con Locke o Voltaire, con Lamartine o Renan, con los adeptos de la nueva corriente cientificista, con Hugo sobre todo[130], son debates serios, cuya postura tiene

---

[125] El 15.1.1844. A la misma, el 17.10.1845: «No le he escrito a usted todo el mal que yo pienso de nuestra naturaleza cuando aquella que los cristianos llaman gracia no la viene a ayudar». LACASSAGNE, *Histoire d'une amitié,* pp. 188 y 224.

[126] A. G. Sand, julio 1850, 5.6.1851, 20.8.1852; loc. cit., pp. 235, 237, 253. Cf. Ps. 113 (vulg.), 17-18; Leroux modifica el final del texto. La misma cita en *Grève,* pp. 22-23.

[127] *Grève,* t. 2, p. 448. Comparar con *Rev. encycl.,* sept. 1831, p. 515.

[128] LACASSAGNE, introd. a La *Grève,* pp. 22-23.

[129] Introduction, pp. 6 y 11.

[130] «Tú has hablado de Dios y de nuestra patria eterna un poco en estilo de retórica... Hace falta una fe verdadera... ¿Cuál es tu fe?» T. 2, p. 513; cf. pp. 541-542, etc.

algo de eterno. Después de ciento veinte años, este libro permanece vivo.

Detenernos más, estaría fuera de lugar. Lamentamos solamente que Leroux haya malgastado tantas cosas serias en vano[131]. La ingeniosidad que despliega para reducirlo todo a mitos, a los que hace portadores de «una revelación metafísica»[132], no puede ocultar una arbitrariedad de la que sólo él no se da cuenta, urgido por su idea fija. Y destacamos por última vez su parentesco con el Calabrés. Los dos son exegetas. Los dos escuchan la palabra de Jesús en «ese maravilloso Evangelio de San Juan»: «Sondead las Escrituras, ellas hablan de mí». Uno y otro saben que (la palabra) se aplicaba, en primer lugar, a los judíos, lectores de Moisés y de los profetas. Pero a mediados del siglo XIX —como en la aurora del XIII— ella se dirige a los cristianos. Los cristianos leen desde hace siglos el Evangelio, pero aún no lo comprenden. Ni Joaquín, ni Leroux pretenden aportarles una Escritura distinta, otra revelación; Leroux quiere —porque los tiempos ya están maduros— que el Evangelio sea por fin comprendido, para que al fin todos adoremos «en espíritu y en verdad»[133]. Y esta es su misión, según piensa; como Joaquín pensó que era la suya. Ambos se creen mensajeros en el umbral de la tercera edad. Sólo que para Leroux —como era costumbre, al menos después de Lessing— la contemplación de la tercera edad se concentra sobre la Humanidad: «Escrutad vuestro Evangelio, él habla de nosotros»[134]. Y esa tercera edad es el último horizonte. Nos lo repite Leroux con un verso de Shelley:

O Happy Earth, Reality of Heaven![135].

Una decena de años más tarde, hizo eco a la voz de Pierre Leroux la de Jules, uno de sus hermanos, su inseparable, aquel que fue a la vez su tormento y su inspirador; Jules, el «loco sublime», el «enemigo de lo posible», como le llamaba George Sand, que le conocía bien[136]. Desde Jersey, el 1° de septiembre de 1866, Jules Leroux dirige a George Sand, después de dos envíos análogos, un largo trabajo sobre «La Economía política de la sociedad futura, también llamada humana». Con una exaltación romántica, cuyo vigor imaginativo y verbal no ha debilitado la

---

131 La *Grève*, prefacio, cap. 65: «En ese escrito (mantengo) el Dogma Católico en toda su profundidad. No hablo más en serio del papa que de la religión de la que él es el jefe. El tiempo de las burlas ha pasado...» P. 152.

132 *Op. cit.*, t. 1, p. 336.

133 La *Grève*, t. 2, p. 669: «¡Ojalá fuese yo digno de hacerlos comprender (los Mitos del Evangelio) a fin de que no hubiera ya secreto, no hubiera esoterismo y adoráramos todos a Dios en espíritu y en verdad!».

134 *Op. cit.*, t. 1, p. 188.

135 SHELLEY, *Queen Mab*. «¡Oh tierra feliz, realidad del cielo!».

136 LACASSAGNE, *Hist. d'une amitié*, pp. 85-87.

edad, pero sin complicar su mito de exégesis evangélica, exclama en una especie de prólogo:

> Fletemos un navío, subamos una vez más al arca simbólica y misteriosa de Noé y abandonémonos al soplo de Dios sobre el lomo irritado del Océano del tiempo, hasta la hora, grande y solemne, en que nuestros vigías griten desde lo alto de nuestras velas: ¡Tierra! ¡Tierra! ¡Tierra!
>
> Porque esa tierra será la Tierra en que florece sonriente la *sociedad humana.*
>
> Yo sé que existe, como diría Job; tengo de ello pruebas ciertas, como diría Colón. Esperemos, pues, y mantengámonos dispuestos a saludarla cuando aparezca[137].

Esta sociedad terrestre, en flor y sonriente, ¿no es acaso el nuevo avatar de la gran orden contemplativa anunciada por Joaquín de Fiore? Joaquín la sospechaba ya próxima. Jules Leroux, eco prolongado de Pierre, sabe que la tierra hacia la cual navega está todavía invisible, en la lejanía. En esto, es más sabio que el viejo monje. Pero mientras que Joaquín pensaba que, por fin, llegaría un día, una hora de la Nueva Jerusalén, en la que «ya no habría muerte», Jules Leroux, dulce y pertinaz espíritu quimérico, ve únicamente esa inmensa flor, siempre más abierta y más sonriente, siempre más libre de esas maldades que, al principio, la habían impedido brotar[138]. Iluminado, como Pierre, por el principio de la perfectibilidad, ve a esta sociedad siempre más apacible y más perfecta, siempre más harmoniosa, dejando madurar a sus miembros, pero suscitándolos siempre de nuevo en el transcurso de un tiempo indefinido, para hacerlos gozar cada vez de sus nuevos progresos y trabajar sin descanso en nuevos progresos.

---

[137] *Op. cit.*, pp. 278; cf. p. 276.

[138] Recuérdese también a Herder, que veía a toda la historia concurriendo «al desarrollo de la flor de la humanidad».

II

George Sand

«Desde el momento en que tocó las grandes cuestiones de la humanidad, de la fe, del bien y del mal, Aurore Dupin profundizó en la doctrina de San Juan y la opuso a la de San Pedro, el apóstol de la Iglesia militante, intolerante». Así se expresa Madame Komarov (Wladimir Karénine) en su amplia biografía de George Sand[1]. Esta le escribía un día a un sacerdote que la había solicitado para una obra caritativa: «El día en que Vd. predique pura y simplemente el Evangelio de San Juan, yo pondré mi ofrenda en el cepillo de su iglesia»[2].

No seamos demasiado tacaños con la etiqueta. Es cierto que George Sand pone bajo la égida de San Juan el proyecto «de una nueva Iglesia», lo cual le acredita un puesto en la galería de los joaquinitas. Pero lo más neto, lo más constante en su obra a este respecto, es su *pars destruens,* a saber, la «crítica de la Iglesia establecida, crítica cuya artillería sigue siendo ampliamente la de la Reforma» y la del siglo XVIII[3]. En cuanto a su «nueva Iglesia», ha revestido formas bastante variadas. Si ella debe a su ascendencia y a su temperamento una cierta fijeza de orientación, no sucede lo mismo con su pensamiento. «Han sido siempre sus amistades las que

[1] *George Sand, sa vie et ses oeuvres,* Plon-Nourry, t. 4, 1926, pp. 556-557.

[2] Carta del 13.11.1844.

[3] Cf. Frank BOWMAN, *George Sand, le Christ et le Royaume,* dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises,* mayo, 1976, p. 246.

han determinado en ella la naturaleza de las ideas que ha adoptado sucesivamente»[4]: las amistades y los aires de la época... «He cambiado veinte veces de ideas» —ha escrito ella de sí misma, a partir de 1838—; «he conocido muchas clases de amor». «Y todo esto ha sido perfectamente sincero»; «no ha sentido el remordimiento», porque en todas esas «infidelidades» ella «experimentaba una especie de fatalidad, un instinto del ideal» y porque en ella «los sentimientos han sido siempre mucho más fuertes que los razonamientos»; «mi ser entraba en esas diversas fases, como el sol —decía Sainte-Beuve— entra en los signos del zodíaco»[5]. Sin embargo ella ha señalado algunos puntos alrededor de los cuales giraba siempre su pensamiento (o su imaginación): «Primero Leibniz, luego Lamennais, después Lessing y más tarde Herder, explicado por Quinet; luego Pierre Leroux y Jean Reynaud; y otra vez Leibniz[6]: «he aquí los principales hitos que me han impedido flotar excesivamente en mi camino a través de las numerosas tentativas de la filosofía moderna»[7]. Era una pura autolisonja. Se ha dicho que era «muujer de peso, seria»; todo está en entenderse: su pluma estaba alerta y su pensamiento era ligero. Pero sin entrar en los meandros de las opiniones filosóficas, políticas y sociales de esta mujer de corazón generoso y de tan gran talento, que tiene un sitio tan eminente en la historia de su siglo, nosotros no habremos de retener de ella más que las novelas en las que, en el curso de un período muy breve, plasmó bajo el pabellón joánico su idea de la evolución del cristianismo y su ideal de la nueva Iglesia. Ahí ha materializado el sueño de Joaquín de Fiore tal como lo recibía, revisado, corregido y radicalizado, de dos hombres de los que fue apasionada admiradora, Lamennais y Leroux. Son las novelas *Spiridion* (1839-1842) y *Consuelo* (1841-1843).

George Sand había admirado vivamente las *Palabras de un creyente.* Había querido ir a la Chênaie, pero Lamennais había declinado el honor de su visita. Se encontraron en 1835, bajo los auspicios de Liszt. Simpatizaron enseguida. Se puso bajo la dirección del abate que le escribió, en enero de 1836: «Bien sabía yo, Señora, que un alma tan fuerte y tan elevada como la de usted emprendería más pronto o más tarde su vuelo hacia otras regiones distintas de aquellas en las que anda errante, tan penosamente, la generación presente»[8]. Durante algunos años se encontraron regularmente

---

[4] David Owen EVANS, *Le socialisme romantique,* 1984, p. 206; «sin Liszt, es posible que ella no hubiera llegado a trabar conocimiento con los saint-simonianos, ni con Lamennais; para que se entusiasmase con las ideas republicanas fue preciso que se enamorase de Michel de Bourges; y su evolución hacia el socialismo ha sido consecuencia de su amistad con Pierre Leroux».

[5] A Albert Grzymnla, fin de mayo 1838.

[6] Leibniz, el filósofo de la continuidad. Cf. *Consuelo...,* t.3, p. 564.

[7] *Histoire de ma vie,* t. 10, 1956, pp. 256-257. Ella olvida a Rousseau.

[8] LAMENNAIS, C.G., 6, 332, nota; 7,13.

en París, hasta el punto de dar que hablar[9] y de molestar a la buena Señorita de Lucinière, que no podía soportar a esa «mujer desvergonzada», ni a esa Señora de Agoult, «no menos tarada», que frecuentaba como tercera la compañía de su pobre Féli[10]. George Sand publica sus *Cartas a Marcia* en *Le Monde,* del que Lamennais era entonces director; pero la publicación se interrumpe en 1837, porque Lamennais no quería proteger una apología del divorcio. El incidente no afectó gravemente a su amistad, aunque Didier, su comensal, haya encontrado «muy fría» a Sand en abril[11]. «Padre y amigo —le escribe ella a este respecto— nadie os ama ni os respeta más que yo»; y poco después, cuando Lamennais se vió obligado a dejar *Le Monde,* le invita a Nohant: «Ahora que ha salido Vd. de la caverna de los bandidos, debería sentir por algunos instantes la necesidad del reposo. El día más feliz de mi vida sería aquel en que Vd. viniese a buscar ese descanso bajo mi techo... La señora de Agoult pondría toda la gracia y toda la salsa que a mi me falta»[12]. No va a Nohant, pero suplica a la aristócrata que siga prestándole su apoyo «si alguna circunstancia bien posible nos vuelve a abrir la arena en la que, por mi parte, estoy resuelto a combatir hasta el fin»[13]. En las pasajeras desavenencias entre las dos mujeres, en las que él acepta intervenir, ella «acepta con gratitud (su) juicio»[14]; le repite que tiene necesidad de él para que le hable de lo alto y para sostenerle el corazón. «Cuanto más creo en el progreso —le escribe—, más me percato de la importancia de la misión que Vd. cumple. Y más crece también mi veneración por Vd»[15].

Aprovecha todas las ocasiones para alabarle y defenderle públicamente. Pero, más que su pensamiento, lo que ella exalta es su persona, el impulso general recibido de él. Lo que más aprecia en él es su rebelión[16]. El 15 de febrero de 1837, replica a Jules Janin: «Asociada del abate Lamennais, es un título y un honor que no me corresponden. Yo soy su devoto servidor». Y

[9] G. SAND, 30.12.36: «Veo muy frecuentemente el abate de L... tengo una pasión y se charla...» Ibid., 7, 122. En *la Presse* del 8.3.37, Mme. de Girardin, firmando Vizconde de Launay, escribe: «La alianza de M. de Lamennais y de G. Sand da mucho que hablar. A cada nueva amistad de G.S. nosotros nos divertimos; cada uno de sus amigos es un sujeto para ella; cada nueva relación es un nuevo romance. La historia de sus amores está toda entera en el catálogo de sus obras, etc». *Lettres parisiennes,* ed. de 1868, pp. 88-89.

[10] Carta a Jean, 13.10.36. C.G., 7,606.

[11] LAMENNAIS, C.G., 8,157-158. Cf. 605.

[12] Finales de mayo de 1937. En LAMENNAIS, C.G. 7,627-628; cf. 192-194.

[13] El 25.5.1837, C.G. 7, 188.

[14] El 29.7.1839. C.G. 7,686-687. Cf. 417-418, 425, 454-455, 541, 683-684. Sobre la desavenencia definitiva de las dos mujeres, André MAUROIS, *Lélia ou la Vie de George Sand,* Hachette, 1952, pp. 391-401.

[15] El 28.11.1839. C.G. 7,691. El 29.7.1839: G. Sand, *Correspondance,* ed. Georges Lubin, 4, 728; cf. 806. Escribe a Sainte-Beuve en 1845: «Mi vida intelectual está compuesta de usted, de Lamennais y de Leroux».

[16] Cf. Marie-Louise PAILLERON, *George Sand,* t. 1, Grasset, 1938, p. 309.

prosigue, sin darse cuenta, al parecer, de lo ridículo de su afirmación: «Es tan bueno y yo le quiero tanto que le daría todo lo que pidiera de mi sangre y de mi tinta»[17]. Se ha visto más arriba (cap. XI), cómo ella abrazó su causa contra Lerminier, en 1838, a propósito del *Libro del pueblo;* no faltaban ya las reservas en aquel artículo que hizo publicar en la *Revue des deux mondes.* Y se acentuaron en 1843, en la *Revue indépendante.* El *Journal des Débats* había publicado contra *Amschaspands et Dervands* una sátira, que ella supuso inspirada por el Gobierno. Por lo que escribió una violenta réplica, una apología casi delirante, al final de la cual se lee: «Aunque su esperanza de renovación social nos parezca demasiado vaga; aunque nosotros concibamos reformas más osadas; aunque encontremos que —en sus puntos de vista y en sus intuiciones sobre el porvenir— él conserva restos demasiado eclesiásticos; aunque nos parezca que no ha comprendido suficientemente la misión de la mujer y la suerte futura de la familia; en fin, aunque no seamos discípulos suyos en otros muchos temas, seremos para siempre sus amigos y sus admiradores hasta la abnegación, hasta el martirio, si fuera preciso...»[18]. El mismo género de elogio ferviente le rinde, ese mismo año, en tono más ligero, en las *Cartas de un viajero*[19]. Y mucho tiempo después, en 1854, en *Le Mousquetaire,* refutando a Eugène de Mirecourt, biógrafo malévolo, decía: «Mi admiración y mi veneración por el autor de las *Palabras de un creyente* han sido siempre y seguirán siendo sin límites».

Algunas cartas nos revelan que las ideas no fueron la única causa de sus disensiones. Entre Jorge Sand y Lamennais no fue nunca perfecto el acuerdo, ni siquiera en los tiempos de sus relaciones más continuas. En 1837 escribe Sand a Maria de Agoult: «Todavía hay en él de sacerdote mucho más de lo que yo pensaba. Se esperaba llevarle mucho más adelante en nuestro círculo... Pero resiste, se queja y se aferra. No se consigue nada todavía. Bien quisiera yo que se entendiese. Toda esperanza de inteligencia virtuosa está ahí...»[20]. Y dos años más tarde, a su común amiga Charlotte Marliani: «La única expresión completa del progreso de nuestro siglo está en la Enciclopedia (de Leroux)... Lamennais es un valiente campeón que combate esperando abrir el camino —con grandes sentimientos e ideas generosas— a ese gran cuerpo de ideas que aún no puede extenderse porque no está completamente formulado...»[21]. Y le escribe al mismo Lamennais: «Como Vd. es el padre de nuestra iglesia nueva; estamos

[17] Citado por Marc Marcel MORET, *Le sentiment religieux chez George Sand.* Vigné, 1936, p. 137.

[18] Rev. indép., t. 7, pp. 105-118: *Sur la dernière publication de M. Lamennais.*

[19] Pp. 95-107; tercera carta.

[20] Citado por MAUROIS, op. cit., p. 261. Bien se ve que no hay que tomar a la letra las profesiones de sumisión prodigadas a su maestro y «padre espiritual».

[21] El 14.7.1839. *Correspondance,* t.4, p. 726. Cf. F. DUINE, *Lamennais,* pp. 247 y 260.

totalmente desoladas y descorazonadas cuando, en lugar de bendecir y elevar nuestra inteligencia, nos dice Vd. un poco secamente: ¡Atrás, mis buenas hijas: todas vosotras estáis locas!». Ella constata con melancolía: «el último sacerdote, el último apóstol del cristianismo de nuestros padres, el último reformador de la Iglesia» es, él mismo, un retrasado; imposible seguirle «si no hace enormes concesiones a nuestra época y a nuestras luces». Lamennais, por su parte, no iba a tardar en mostrarse severo con esta aristócrata de elegantes cachemiras que predicaba la comunidad a «los que mueren de hambre»; reprobaba su conducta, le daba asco su entorno; pronto, después de haber ironizado, se indignará con sus nuevas novelas; por encima de todo, a él no le gustaba Pierre Leroux, su comunismo, su laxismo moral, la pretensión en que se hundía de «hacer una religión», seguido cada vez más por George Sand[22].

Estas oposiciones estaban todavía latentes cuando la novelista se aplicaba, con más trabajo que de costumbre, a la redacción de *Spiridion,* que dedicará a Pierre Leroux. Pero no ha sido inútil echar una mirada sobre sus relaciones con Lamennais a fin de comprender mejor esta extraña obra.

Spiridion, que en principio iba a ser una simple novela, fue comenzada en 1837 en Nohant y se acabó a finales de 1838 en Mallorca, en la antigua cartuja de Valldemosa. Apareció por entregas en la *Revue des deux mondes* desde el 15 de octubre de 1838 hasta el 15 de enero de 1839[23]. Romántica a pedir de boca, tiene para nosotros la ventaja de mostrar con toda claridad la filiación joaquinita de numerosas ideas y sentimientos que bullían en el reinado de Luis Felipe. Inútil es resumir aquí su extravagante trama[24]. Es, en el interior de un monasterio y contada por el último de ellos (Angel), la historia de cuatro monjes que se suceden, extraños (por su pensamiento secreto, por sus tormentos, por sus descubrimientos espirituales) a la mentalidad grosera y a la vida de «la canalla frailuna» que les rodeaba. El monasterio ha sido fundado, hacia 1690, por un judío converso, que ha cambiado su nombre de Hebronio por el de Spiridion. Este lega su secreto a su discípulo Fulgencio, quien lo trasmite a Alexis; pero ni uno ni otro han visto el testamento de su maestro, escondido en su ataúd. El joven Angel, que ha huido de un director ignorante para confiarse a Alexis, recibe sus largas confidencias. Y así se llega hasta el final del siglo XVIII. Si hay poca intriga, hay abundancia de espectros, de alucionaciones, de desvanecimientos; hay voces, apariciones luminosas, ruidos de pasos sospechosos, sombras

[22] Ver sus cartas a Vitrolles, 7 y 25 nov. 1841; 21 dic. 1841. En este mismo año, el 16 de sep. Leroux escribía a George: «Unicamente Lamennais no quiere serlo (comunista), en lo cual está confundido y demuestra que ha llegado ya al final de su papel» (Karénine, t. 3, p. 257).

[23] Véanse las numerosas cartas referentes a *Spiridion* en el t. 4 de la *Correspondance,* ed. Lubin. Cf. GEORGE SAND, *Un hiver à Majorque.*

[24] Cf. Jean POMMIER, *Autor d'un roman religieux de G. Sand,* Revue d'hist. et de philos. religieuse, 1928, pp. 535-559. Id. *George Sand et le rêve monastique, Spiridion,* Nizet, 1966.

terroríficas, largas pesadillas, un cuaderno de tinta simpática, un gran retrato que llora... Una reedición en diciembre de 1842, cambia muy poco la novela, excepto en las últimas páginas. Nos atenemos a ésta, porque esas últimas páginas son las que más nos interesan para nuestro tema[25].

El viejo monje Alexis, que no cesa de invocar al *Espíritu,* está agonizando. El joven Angel copia sus últimas palabras:

> ...¡Oh Cristo!, dijo Alexis, tiempo vendrá en que se te levantarán altares más dignos de ti, devolviéndote tu verdadera grandeza... Nosotros somos los discípulos de tus reveladores, pero somos discípulos libres...
> —¡Nosotros, Padre!, grité yo con espanto; pero, ¿cuál es nuestro mandato?
> —Es el haber venido tras ellos. Dios quiere que nosotros marchemos... Cuando Jesús curó al paralítico, no le dijo «Prostérnate y sígueme», le dijo «levántate y anda».
> —Pero, ¿a dónde iremos nosotros, Padre?
> —Iremos hacia el porvenir...

Bajo las indicaciones de Alexis, Angel va a coger el libro que reposa sobre el pecho del cadáver de Spiridion. Consigue forzar la puerta del panteón, bajo el piso de la Iglesia; consigue abrir el ataúd de plomo y trae el paquete de pergamino a su maestro:

> ...¡Cuál no sería la consternación de su maestro Alexis al ver que no era otra cosa sino el libro de los Evangelios según al Apóstol San Juan!... —¡Espere, Padre!, exclamé yo, después de haber examinado atentamente el manuscrito. Esto es un monumento muy raro y muy precioso; es de la propia mano del célebre abad Joaquín de Fiore, monje cisterciense de Calabria. Su firma lo atestigua. —Si, dijo Alexis..., el mesías del nuevo Evangelio en los comienzos del siglo XIII. Yo no sé qué emoción profunda removió mis entrañas a la vista de estos caracteres. ¡Oh buscador de la verdad: yo he reconocido la huella de tus pasos sobre mi propio camino!, etc.

Examinando más de cerca el manuscrito, obra maestra de la caligrafía del gran Joaquín, nuestros dos monjes descubren que tres breves pasajes están escritos en caracteres más gruesos, más adornados y con distinta tinta que el resto:

> El primero, escrito en letras azules, era aquel que abre tan magníficamente el evangelio de San Juan... El segundo estaba escrito en letras de púrpura; era éste: «Llega la hora en que vosotros adoraréis al Padre...». Y el tercero, escrito en letras de oro, era éste: «Esta es la vida eterna, conocerte..., etc.». Había un cuarto pasaje que llamaba la atención,

[25] *Oeuvres illustrées de George Sand.* Ed. J. Hoetzel. *Spiridion,* 1856, pp. 62.63.

pero solamente por el tamaño de sus caracteres; era éste: «Jesús les respondió: ¿No está escrito en vuestra Ley: Vosotros sois todos dioses?».

—Angel, exclamó Alexis, ¿cómo este pasaje no ha impresionado a los cristianos cuando han concebido la idea idolátrica de hacer de Jesucristo... un miembro de la Trinidad Divina?...[26].

Sin embargo, además de la preciosa reliquia heredada del abad de Fiore, este sorprendente Spiridion había escondido en su tumba otros dos tesoros sin precio. El primero era la famosa «Introducción al Evangelio eterno», ese «libro perdido durante siglos»..., «ese libro perseguido por la Universidad de París... entregado a las llamas por la santa sede en 1260». Estaba escrito «de la propia mano de su autor, el célebre Juan de Parma, discípulo de Joaquín de Fiore y general de los Franciscanos. Viendo bajo nuestros ojos aquel monumento de la herejía, Alexis y yo nos vimos sobrecogidos por un estremecimiento involuntario... ¡Con qué asombro leímos el sumario, escrito en la primera página!»:

> La religión tiene tres épocas como el reino de las tres personas de la Trinidad. El reino del Padre ha durado lo que duró la ley mosaica. El reino del Hijo, es decir, la religión cristiana, no debe durar siempre. Las ceremonias y los sacramentos en que se envuelve esta religión no deben ser eternos. Ha de venir un tiempo en que cesarán estos misterios, y entonces debe comenzar la religión del Espíritu Santo, en la que los hombres no tendrán necesidad de sacramentos y rendirán al Ser Supremo un culto puramente espiritual. El Reino del Espíritu Santo ha sido anunciado por San Juan y este reino sucederá a la religión cristiana, como la religión cristiana ha sucedido a la ley mosaica.

A esta lectura, el viejo Alexis se estremeció con un joven entusiasmo. Esta doctrina del Evangelio eterno, «doctrina de libertad, de igualdad y de fraternidad», fue la de la gran época que va de Gregorio VII a Lutero; «después de haber llenado el mundo, ella fecunda aún el pensamiento de todos los grandes heresiarcas... Desde las cenizas de su hoguera, el Evangelio eterno proyecta una llama que abarca a todas las generaciones, etc». Pero ¿cuál fue el pensamiento último de Spiridion? ¿Se habría vuelto hacia el pasado para abrazar la doctrina de Amalrico, de Joaquín de Fiore y de Juan de Parma?

—¡Abre el tercer manuscrito, Padre! Sin duda será la clave de los otros dos.

El tercer tesoro era —en efecto— el testamento de Spiridion:

> ...Se me ha aparecido Jesús y me ha dicho: «No guardarás para ti más que este Evagelio (el de Juan). Los otros tres, escritos en vistas a la tierra

[26] *Loc. cit.* pp. 65-66.

para el tiempo en que han sido escritos, llenos de amenazas y de anatemas o de reservas sacerdotales en el sentido de la antigua mosaica *(sic),* serán para ti como si no existiesen... Tú serás, pues, Juanista...; pero borrarás y tacharás con cuidado los errores del espíritu profético, para guardar solamente la profecía».

Spiridion se siente morir... Relee a San Juan y a Juan de Parma; «Yo no era ya cristiano. Pero pronto me sentí renacer y era más cristiano que nunca». Jesús se le reapareció y le dijo más claramente: ...«El cristianismo ha tenido tres épocas y las tres están cumplidas»:

> Y desapareció. Vi pasar ante mí (visión adorable) a San Pedro, a San Juan y a San Pablo. Detrás de San Pedro estaba el gran papa Gregorio VII. Detrás de San Juan, Joaquín de Fiore, el San Juan del siglo XIII. Detrás de San Pablo estaba Lutero. Me desvanecí[27].

El lector podría estar tentado de pensar que Spiridion tenía la cabeza un tanto nublada por su lirismo (o por las informaciones demasiado apresuradas de la que le hace hablar): sus tres edades, ¿no son diferentes de las que exponía Joaquín? ¿No evocan una cuarta edad que Joaquín de ningún modo había profetizado? Pero no importa. El autor (sea el que sea) sabe a dónde va. Y al mismo tiempo su teoría progresiva se combina con una teoría mística que, ensanchándose, vuelve a ser trinitaria. Es lo que intenta explicar la última página del testamento de Spiridion, tan confusa como entusiasta:

> ...Como la Trinidad divina tiene tres rostros, la concepción que el espíritu humano ha tenido de la Trinidad debía tener tres rostros sucesivos. El primero, que responde a San Pedro, abarca el período de la creación y del desarrollo jerárquico y militante de la Iglesia, hasta Hildebrando...; el segundo abarca el período desde Abelardo hasta Lutero; el tercero... termina en Bossuet. Es el reino del libre examen, del conocimiento; como el período anterior es el del amor y el sentimiento; como el primero es el de la sensación y de la actividad. Ahí acaba el cristianismo y ahí comienza la era de una nueva religión. No busquemos, pues, la verdad absoluta en la aplicación literal de los evangelios, sino en el desarrollo de las revelaciones de toda la humanidad anterior a nosotros. El dogma de la Trinidad es la religión eterna; la verdadera comprensión de este dogma es eternamente progresiva. Quizá nosotros volvamos a pasar eternamente por esas tres fases de la actividad, el amor y la ciencia, que son los tres principios de nuestra propia esencia, puesto que son los tres principios divinos que recibe *cada hombre que viene a este mundo como hijo de Dios*... ¡Hombres del porvenir: a vosotros está reservado el realizar esta profecía! Será el trabajo de una nueva religión,

[27] *Loc. cit.*, pp. 66-67.

de una nueva sociedad, de una nueva humanidad... Esta religión, hija del Evangelio, no renegará de su madre... pero explicará todo aquello que su madre no ha comprendido y osará realizar todo aquello que su madre nunca ha osado. He aquí la verdadera profecía que se le ha aparecido, bajo un velo de duelo, al gran Bossuet, en su última hora. Trinidad divina, recibe y acoge al ser de aquel que tú has iluminado con tu luz, abrasado en tu amor y creado de tu misma sustancia, tu servidor *Spiridion.*

Habiendo acabado de leer, Angel y Alexis, jadeantes, se recogen. Luego, el viejo monje pliega el manuscrito, lo coloca sobre su pecho, cruza sus manos sobre él y entra en profunda meditación. Sale de ella para prodigar a su discípulo y joven hermano explicaciones y consejos. «Somos una raza acabada. Ha llegado el tiempo de que la verdad no duerma ya más en los sepulcros, sino de que obre a la luz del sol... Hijo mío, recibe mi adiós y apresúrate a dejar el claustro y entrar en la vida». Arrastra a Angel hasta el jardín. La fiebre ha turbado su entendimiento. Pasando por el refectorio, increpa a los monjes y les manda huir, porque «ya llega el reino del Evangelio eterno, la bandera del verdadero Cristo ya está desplegada y su sombra os envuelve». Unos exclaman: «está profetizando». Y los otros dicen: «Está blasfemando». Nadie se atreve a poner la mano sobre él. Al llegar bajo las palmeras, dice a Angel: «¡Ellos vienen! Vienen con la rapidez del rayo. ¿Quiénes, Padre? Los terribles vengadores de la libertad ultrajada... Los tiempos están maduros; debe caer el fruto; ¿qué importan unas briznas de hierba aplastadas?». Retumba el cañón... Alexis, que poco tiempo antes se había encontrado por el campo con un «joven Corso», no se asombra. «Eso no es un combate —dice—; es un himno de victoria. Estamos conquistados, hijo mío... Lo que hoy acaba de hundirse es la Iglesia de los papas». Entraron a la iglesia. Un grupo de soldados borrachos fuerza la puerta, saquean los altares, rompen un crucifijo, lo pisotean cantando; matan a Alexis, a quien le queda tiempo de decir a su discípulo: «Hijo mio, esta es la obra de la Providencia y la misión de nuestros verdugos es sagrada, aunque no lo comprendan todavía... Este es el comienzo del reino del Evangelio eterno, profetizado por nuestros padres». Y expiró. «Entonces, nos dice Angel, una figura brillante apareció junto él; yo caí desvanecido»[28].

En su primera edición, la novela acaba igual; pero el manuscrito descubierto en la tumba era único y sin ninguna didáctica; era una larga explosión de lirismo apasionado. El monje contaba allí sus sueños, en los que había visto a Jesús, a Moisés y a tres ángeles, o más bien a «un angel triple», y les había oído. Se dirigía «al hombre del porvenir»: «Llora por mí... que abrí los ojos por primera vez en el momento de cerrarlos para siempre... He comprendido que la religión de Cristo estaba mancillada, que

[28] *Loc. cit.*, pp. 67-70.

la doctrina de Cristo estaba incompleta, que Cristo debía ocupar su puesto en el panteón de los hombres divinos, pero... que un nuevo Mesías debía surgir, aparecer un nuevo evangelio... ¡Oh gran alma del Universo! ...¡Oh gran Todo!, ¡oh gran amor...! ¡Oh tú, a quien todas las generaciones, bajo nombres diversos, han presentido y adorado: Yo vuelvo a ti, siempre ebrio de ti...!»[29].

El cambio de una edición a otra no tiene nada de misterioso. En 1840, Pierre Leroux había publicado *Sobre la Humanidad* y en 1842 su artículo sobre Schelling. Allí encontró George Sand todas las precisiones deseadas, especialmente sobre la cuarta edad, no prevista por Joaquín. Y aunque Leroux no haya redactado personalmente las páginas de la segunda edición —de la que hemos citado algunos extractos—[30], la novelista no tenía más que sacarlos, casi literalmente, de sus últimos escritos. Se comprende que muchos prefieran la versión original, desde un punto de vista literario[31]; sin embargo —concluye Jean Pommier—, en la de diciembre de 1842, «se destaca el Apocalipsis, ayer hundido en efusiones de un misticismo un tanto familiar; más sobrio, es ahora también más solemne. El conjunto gana en grandiosidad lo que pueda perder en fuerza»[32]. Pero —añadiremos— esa «grandiosidad», en sus pretensiones de historia y de profecía, puede sustraerse a la crítica menos que una obra de pura imaginación.

Lo que más nos interesa en nuestro doble autor, es que se ve en él —más que en Saint-Simon y en otros muchos— un deseo de ponerse bajo la protección de Joaquín de Fiore, con riesgo de prolongar y transformar su profecía, a la que se juzga demasiado corta, para dar un sentido aparentemente cristiano a la negación de un cristianismo incomprendido; para conservar todavía una cierta coloración cristiana en la doctrina inmanentista que quiere reemplazar al Evangelio, en lugar de extenderlo, como buscaban un Ballanche o un Buchez, en su fecundidad social. Es el recurso al mito del Evangelio eterno en vistas a inaugurar un reino del hombre, cuya finalidad podemos comenzar a comprender.

«*Lélia* y *Spiridion*, ha escrito George Sand, son dos obras que resumen para mí muchas agitaciones morales»[33]. En 1840, el abate Maret estimaba

[29] *Spiridion*, París, Bonnaire, 1839, pp. 441-459.

[30] Cf. *George Sand, Étude bibliographique de ses oeuvres*, por el vizconde de SPOELBERCH de LOVENJOUL, Lecrec, 1941, pp. 16-17: «...En la edición definitiva, restablecer en variante toda la 1ª versión de la parte retocada, titulada: el manuscrito de Spiridion. Esta 1ª versión es la única escrita por G. Sand . Este veredicto era excesivo. Sobre la parte (discutida) de Leroux: D.O. EVANS, op. cit., p. 110. MAUROIS, op. cit., p. 310. Jean-Pierre LACASSAGNE, *Histoire d'une amitié, Pierre Leroux et George Sand*, Klincksieck, 1937, p. 49.

[31] Así, W. KARÉNINE, t. 3, p. 230.: El primer testamento de *Spiridion* «produce por su contenido, por su integridad espontánea y por su entusiasmo patético, una impresión infinitamente mayor que las páginas, tanto sea un poco frías y que traicionan demasiado a las de Leroux de la versión ulterior».

[32] Art. citado p. 559. Id., G.S. *y le rêve monastique*, pp. 84-91.

[33] *Histoire de ma vie*, t. 4, p. 55. Chateaubriand ha escrito de *Lélia*: «El arte vivirá bajo la

que, lo mismo «que había hecho con el escepticismo en *Lélia,* en *Spiridion* ella reviste las ideas panteístas de Pierre Leroux con las formas de su imaginación y de su estilo»[34]. No obstante, en algunos medios, pronto recibió Lamennais el sobrenombre de Spiridion, y así le designa Leroux en carta a George Sand[35]. No hay en ello ninguna contradicción. Muchos pasajes de la novela —escribe Jean-Pierre Lacassagne— «podían irritar a Lamennais y tranquilizar a Leroux, de quien George Sand, fervorosa de la *Encyclopédie nouvelle,* tomaba sus fórmulas; mientras que hacía del abate una especie de precursor de Leroux, Cristo más lúcido y más audaz que su Juan Bautista»[36]. Sainte-Beuve prefería reconocer a Lamennais en el Padre Alexis[37]. Sin duda cada uno de los dos personajes reproducen ciertos rasgos de Lemennais en las diversas fases de su evolución, que le llevaban, o debían llevarle —según el autor— a la doctrina de Leroux[38]. Si «la trama de la obra» se inspira en la «aventura mennaisiana», los «desarrollos más calurosos reciben su alma de Leroux»[39]. Cuando Spiridion, y luego Alexis, se tambalean en su antigua fe, cuando asisten angustiados a los cambios que experimentan en su espíritu, son Lamennais. Cuando el velo se rasgue para ellos, cuando se duermen con toda confianza en el seno del gran todo, son Leroux. Y no hay que olvidar al autor; pues ¿no hay que reconocerla a ella misma en el joven Alexis que recibe las primeras verdades que le comunica Spiridion-Lamennais y luego (más aún) en el joven Angel que acaba su iniciación al lado del viejo Alexis-Leroux?[40].

Según una carta tardía que escribió a George Sand, Ernest Renan habría leído el *Spiridion* en el seminario. Experimentó una fuerte emoción «viendo que se le mostraba todo el espíritu del siglo a través de las enseñanzas del monje Alexis»[41]. En efecto, en *El Porvenir de la Ciencia,* subraya sus «admirables páginas» sobre el progreso universal, lamentando

pluma del autor de Lélia. El insulto a la rectitud de la vida no podría ir más lejos, es verdad, pero la señora Sand hace descender sobre el abismo su talento como yo he visto caer el rocío sobre el Mar Muerto» *Vie de Rancé,* ed. Pierre Clarac, 1977, p. 70.

[34] Henri MARET, *Essai sur le panthéisme dans les societés modernes,* p. XII.

[35] Carta del 3.2.1843: «¿Acaso vuestros sentimientos piadosos por Spiridion no son sagrados?» Ed. Lubin, t. 6, p. 75.

[36] *Histoire d'une amitié,...* p. 160.

[37] A Mme. Juste Olivier, 1839. KARÉNINE, t.3, p. 217. Para DUINE, Alexis y sobre todo, Spiridion representan a Lamennais: *Bibliographie de Lamennais,* nº 951.

[38] Cf. G. BONNEFOY, *La pensée religieuse et morale d'A. de Vigny,* p. 290, KARÉNINE, 3, 221. Para EVANS, op. cit. p. 111, Spiridion recordaría también a Leibniz.

[39] POMMIER, *G. Sand et le rêve monastique,* pp. 71-77. En la misma fecha, Albertus, el héroe de *Sept cordes de la lyre,* es igualmente Leroux. LACASSAGNE, pp. 18-21 y 24.

[40] Cf. KARÉNINE, t. 3, p. 220: Ella trazó en Spiridion el retrato del ilustre abate y pintó las relaciones que existían entre ella y él narrando las relaciones del jóven monje Alexis y u guía espiritual, su amigo de ultra-tumba... buscador intransigente de la verdad».

[41] La carta es de agosto de 1863. Pero J. Pommier estima, por razones convincentes, que la lectura fue un poco más tardía: op. cit., pp. 96-97.

solamente que «se presentan bajo formas demasiado sustanciales», de lo que hace responsable a Leroux[42]. Y también le escribirá al autor que su monje profético «se ha convertido en una imagen esencial» de su «sueño religioso»[43]. En 1850 escribía desde Italia a su amigo Berthelot: «Imagínate la más perfecta realización de Spiridion y tendrás la idea más exacta de Monte-Casino»[44]; y eso nos parece una doble aberración (a menos que sea solamente una manera ambigua de expresarse): en la novela, tanto Spiridion como Alexis se ven forzados a llevar en secreto su vida íntima, rodeados de monjes groseros, ignorantes y retrógrados; mientras que la comunidad de Monte-Casino era, sin duda y con toda razón, admirada por Renan a causa de su cultura; y por otra parte, su miembro más ilustre, Dom Luigi Tosti, a quien Renan conoció en Roma y a quien elogia al año siguiente en un artículo sobre *La Política Nueva*[45], bien pudo participar en el entusiasmo de muchos de sus contemporáneos que saludaban en 1848 la aurora de una nueva era para la humanidad[46], de donde no se sigue que haya abandonado completamente la fe de la Iglesia católica. De nuevo, en 1866, en su estudio sobre *Joaquín de Fiore y el Evangelio eterno,* Renan dirá: «¿cómo olvidar la bella novela de *Spiridion,* en la que la figura de Joaquín ha sido felizmente recreada e introducida en el conjunto del cuadro con un arte maravilloso?»[47].Aún vivía George Sand por esas fechas; después de su muerte, le rindió un breve homenaje en un estilo más destacado[48]. Más notable que estas apreciaciones nos parece —según señala Jean Pommier—[49] el uso que hace Renan del *Spiridion* para ciertas partes noveladas de su *Vida de Jesús* (la aparición a la Magdalena, el despertar de la fe de los apóstoles en la resurrección), para la explicación matizada de los «milagros», para su admiración por «el filósofo sublime», «el hombre divino», «el profeta del ideal»... El *Spiridion* no ha dejado de encontrar admiradores hasta nuestros días. Uno de los más cálidos ha sido Alain. Hace poco, en 1973, Jean-Pierre Lacassagne se preguntaba cuándo sería

---

[42] P. 501.

[43] Cf. Jean POMMIER, *loc. cit.* y *Quelques vues sur la formation intellectuelle de Renan.* Boletín de la Fac. de Letras de Estrasburgo, febrero, 1933.

[44] Cf. Abel Lefranc, *Ernest Renan en Italie,* Nueva revista crítica, 1938, apéndice 8.

[45] Agosto, 1851. *Dom Luigi Tosti ou le parti guelfe dans l'Italie contemporaine.* Texto recogido en los *Essais de morale et de critique.* Obras completas. ed. H. Psichari, Calmann-Levy, t. 2, pp. 148-171.

[46] *Storia della Lega Lombarda,* 1848, Cf. E. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma,* Bari, 1964, citado por Raoul MANSELLI en *Ernesto Buonaiuti e il cristianesimo medioevale,* Rome 1978, p. 61; «fra il 1905 ed il 1914, il Buonaiuti se ha reagito e superato il romantismo storiografico catolicheggiante di un Tosti». Ningún libro de Tosti figura en el Indice.

[47] *Re. des deux mondes,* t. 64, 1966, p. 142; recogido en *Nouv. ét. d'hist. real.,* 1884.

[48] Le Temps, 11 junio 1876: «Ella fue como el harpa eólica de nuestro tiempo... Traspasó todos los sueños; a todos sonrió, creyó un momento a todos». Recogido en *Feuilles d'tachées.* Obras completas, T. 2, pp. 1105-1108.

[49] *G. Sand et le rêve monastique,* pp. 67-70, 95-97, 100-109.

reeditada esta novela «dostoiewskiana»[50]. Apenas se atreve uno a interrumpir por un instante tal concierto de elogios, para expresar una duda sobre la documentación de la novelista y sobre «la justa presentación de los hombres y de las cosas» debida a una «cotidiana experiencia de los claustros» que tanto admiraba ese perfecto conocedor de la obra, Jean Pommier[51].

George Sand estaba cada vez más decepcionada de Lamennais, ese «gran santo», ese «augusto fanático» que —decididamente— no comprendía nada de la emancipación de los sentidos; y cada vez estaba más hechizada por Leroux, ese «nuevo Cristo», su «salvador». «Los trabajos de Leroux —escribe en 1841 a Théodore de Seynes— me han arrebatado el corazón y el espíritu desde hace muchos años»[52]. Exagera un poco. Sin embargo, ya en 1836, se quejaba del «despilfarro de los sentimientos generosos» hecho en la innumerables «sectas renovadoras». «Nos falta —pensaba ella— una cabeza para este gran cuerpo de cien brazos que se desgarra a sí mismo»[53]. Ahora se ha encontrado esa cabeza: es Leroux. Ella quiere educar a sus hijos en «su Evangelio», el evangelio de «la igualdad», la «única filosofía que está clara y que habla al corazón»[54]. «Sus demostraciones han resuelto enteramente mis dudas y mi fe religiosa... Yo creo en la vida eterna, en el progreso eterno»[55]. Sin duda ya le trataba ella como «el gran perezoso », el «bohemio sublime»; pronto, más severamente, le juzgará muy hábil en el arte de «arrancar a este mundo del que reniega todos los socorros de que tiene necesidad»; su «afecto resignado» se tornará poco a poco en «piedad» e irá acompañado de «un cierto desprecio»[56]. Un día de enfado, llega a vaticinar: «Cuando me haya reducido a la más completa impotencia de servirle, romperá nuestra amistad y me abandonará *come un corpo morto*»[57]. Al mismo tiempo, su fe en él se debilitará. Le dice a Poncy, en 1845: «Ese hombre eminente se ha arrojado sobre la ciencia un poco como

[50] *Op. cit.*, p. 90.

[51] *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 1928, p. 539: «¡Cómo se nota que el autor no está documentado a la manera de Chateaubriand, que hizo, en la Trapa de Mortagne, en vistas a su Vida de Rancé, un retiro de venticuatro horas! Eso, porque ciertos rasgos del decorado recuerdan el convento de las Agustinas donde la jóven Aurora había sido pensionista. En G.S. y en *le rêve monastique,* el autor recoge una serie de reminiscencias de la pensionista; pp. 23-25, 29-31, 36-38; algunos de esos rasgos no nos parecen tener nada «esencial».

[52] El 28 dic. 1841. Lubin, t.5, p. 551. «George Sand, ha escrito LACASSAGNE, tenía sed de conocer y de salir de dudas; desgraciadamente, hay que convenir en ello, su sed se apagó pronto». *Hist. d'une amitié,* p. 81.

[53] A Guéroult, marzo 1836.

[54] A Sainte-Beuve, 20.1.1842; Lubin, 5, 576. A F. Bascans, 20.3. 42;5, 618. A Ch. Poncin, 26.2.43; 6, 88. Ya a Charlotte Marliani, 21.1 y 8.3.1839; 4, 561 y 590.

[55] A. M.S. Leroyer de Chantepie, 28.8.1842; t, 5. p. 757.

[56] Cartas del 15.7.1842 (t.5, p. 718), de enero 1844 a F. François (t. 6, pp. 401-402), de 1847, etc.

[57] 22.11.1844 (fecha probable); RHLF, 61, 1961, p. 237.

bohemio, corriendo tras ella por todos los caminos... Es verdad que él ha estado más que nadie cerca del horizonte luminoso de los principios, pero no es Dios para sacar al sol del seno de las olas en que reposa todavía»[58]. Y a Mazzini, en 1848: «Temo que este cerebro admirable haya tocado ya el techo que puede esperar la humanidad. Entre el genio y la aberración, frecuentemente no hay más que el espesor de un cabello, etc.»[59]. Tales asertos no son incondicionales. Como siempre en George Sand, cuando no interviene el corazón, el pensamiento no permanece fervoroso. Sin querer aún abandonar a aquel «cuya ingratitud irresponsable» comprueba[60], se sincera con su amiga Charlotte Marliani: «Dígase lo que se diga en Boussac, el desorden trae consigo la deslealtad»[61]; y más tarde escribirá: «¡Pobre Leroux!... Recibe mucho y de nada le sirve. Su vida moral es una especie de prostitución»[62]. Aunque la Revolución de 1848 les acercó momentáneamente, ella es severa con el teórico que, mientras que otros actúan, se entretiene en «escamotear el papado de Cabet sobre los comunistas...»[63]. Pero entre los años 1837 a 1844, el pensamiento de Leroux es su *Credo*. Ese pensamiento inspira, una tras otra, la serie de sus novelas: «No soy más que el vulgarizador, de pluma diligente y corazón impresionable, que busca traducir en las novelas la filosofía del maestro»[64]. Pero por su pretensión de exponer lo que debe ser la nueva humanidad, la «nueva Iglesia», estas novelas son más o menos, como *Spiridion,* novelas joaquinitas o, si se quiere, novelas postjoaquinitas.

Eminentemente, integralmente joaquinita, es la más importante de todas: *Consuelo,* seguida de *La condesa de Rudolstadt*[65]. Lo es, a la manera esotérica, masónica y revolucionaria.

Leyendo la primera parte, no se puede dudar de ello. Se trata de una especie de opereta veneciana con poca psicología y poca verosimilitud, pero despierta y encantadora. Pero enseguida escribirá la novelista a su filósofo: «No sabes en qué laberinto me has metido con tus francmasones y tus sociedades secretas. Con Weishaupt y el iluminismo, que son de verdad un punto luminoso y magnífico en esta historia, yo habría obrado con libertad. Pero su advenimiento sucede en 1776 y me he visto forzada a inventar unos

---

[58] 25.11.1845. Lubin, 7, 194.

[59] 22.1.1848.

[60] La expresión es de Lacasagne, op. cit., p. 76.

[61] 11.2.1847, Lubin 7,614.

[62] A Poncy, 14.10.1865. Lacassagne, p. 83. Cf. A Aucante, 19.4.1863, sobre el prefacio de *la Grève de Samarez:* «...tanto odio por algunos y desprecio por todo el mundo...»; *ibid.*

[63] A Maurice Dudevant-Sand, 17.4.1848, Lubin, 8, 414.

[64] A F. Guillon, 14.2.1844 (t. 6, pp. 431 y 433). Ella declara no ser más que un pálido reflejo de Pierre Leroux, un discípulo fanático del mismo ideal, pero un discípulo mudo y asombrado ante su palabra, siempre presto a arrojar todas sus obras para escribir, hablar, pensar, orar y obrar bajo su inspiración». *Ibid.*

[65] Aparecidos por primera vez en la *Revue indépendante,* 1842-1844.

orígenes que deben existir, pero de los que yo no encuentro unas huellas claras. En fin, yo trabajo diciéndome: *Fiat lux!*»[66]. Ella encuentra un doble expediente. Su héroe, el conde Alberto de Rudolstadt, que vive como ermitaño en un rincón apartado de los montes de Bohemia, se va a encontrar ligado a su heroína, la pequeña veneciana Consuelo, como consecuencia de una serie de aventuras rocambolescas. Alberto tiene accesos de locura, durante los cuales revive sus existencias pasadas: aquí encontramos la historia de los Taboristas, de los Husitas, de los Lolardos, de aquellos que desde hace varios siglos han luchado, a plena luz o en la sombra[67], contra la Iglesia católica en nombre de la religión del Espíritu. El conde Alberto, que primeramente fue Rosa-Cruz, pero que ha superado ese estadio hace ya tiempo, es el heredero de todos ellos y ha de trasmitir la iniciación a Weishaupt. El detenta la verdad suprema, que no es otra que el verdadero cristianismo, pero que no podrá imponerse si no es por la violencia: esa será, por fin, «la manifestación de la justicia y de la bondad de Dios sobre esta tierra».

«Sublime juanista, maestro del nuevo Apocalipsis, doctor del Evangelio eterno, elegido por el Espíritu Santo», Alberto de Rudolstadt inicia gradualmente a Consuelo en su terrible y maravilloso secreto. Ella le dice: «Soy tuya, te lo juro. —Extiendes la mano; pero, ¿sobre qué juras? —Juro sobre Cristo, cuya imagen veo aquí. —¿Qué es Cristo? —Es el pensamiento divino revelado a la humanidad. —Ese pensamiento, ¿está enteramente en la letra del Evangelio?. —No lo creo; pero creo que está todo entero en su espíritu»[68]. Dejemos a un lado los detalles de la iniciación; dejemos también a un lado al viejo enmascarado, rodeado de sus siete espíritus, que se dirige a Consuelo; y dejemos las escenas de gratitud. Retengamos en resumen la exposición de la doctrina:

> ...La superstición y la ignorancia, el símbolo grosero, la letra muerta, se aposentaron sobre los altares y los tronos, el espíritu descendió, por fin, sobre las clases largo tiempo envilecidas. Unos pobres monjes, unos oscuros doctores, humildes penitentes y virtuosos apóstoles del cristianismo

---

[66] A Leroux, 15.6.1843. Lubin, t.6, p. 179. Verdaderamente es una «nueva historia», como Leroux se lo dice (Lacassagne, p. 165). La obra presenta, bajo forma novelesca y embellecida, con anacronismos, a los «Iluminados de Baviera», fundados por Weishaupt. Cf. René LE FORESTIER, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande*, 1914; sobre la novela de Sand: pp. 695-698.

[67] La misma carta:Habría que hacer un gran trabajo sobre la historia oculta de la humanidad... Los iniciados descritos en la novela forman la «sociedad de los Invisibles».

[68] *Consuelo, La Comtesse de Rudolstadt*. Textos fijados, presentados y anotados por León Cellier y León Guichard. Clásicos Garnier, 3 vol., 1959. T. 3, p. 370. Después de la introducción general, t. 1, pp. I-XXX, se leerá «El ocultismo en *Consuelo* y *la Comtesse de Rudolstadt*», pp. XLVII-LXXVIII, así como las numerosas anotaciones. Reedición a las Ed. de la Sphère, 1979, 623 páginas.

primitivo, hicieron de la religión secreta y perseguida el asilo de la verdad desconocida. Se esforzaron por iniciar al pueblo en la religión de la igualdad y, en el nombre de San Juan, predicaron un nuevo evangelio, es decir, un interpretación más libre, más osada y más pura, de la revelación cristiana...
Ya está cerca la hora en la que el velo del templo se rasgará para siempre, en la que la multitud asaltará los santuarios del santo arca. Entonces desaparecerán los símbolos y los accesos a la verdad no serán guardados por los dragones del despotismo religioso y de la monarquía. Todos los hombres podrán avanzar por los caminos de la luz... En nombre de San Juan llamamos a los hombres a la Cruzada. Nos queda un símbolo que invocamos; nosotros somos los herederos de los juanistas de otros tiempos, los continuadores ignorados, misteriosos y perseverantes de Wickleff, de Juan Huss y de Lutero... Hacemos penetrar en todas partes, hasta en las cortes..., lo que nadie se atreve ya a llamar el veneno de la filosofía. Destruimos los prestigios; desde lo alto de nuestra fortaleza, lanzamos todas las balas rojas de la ardiente verdad y de la implacable razón... Están de nuestro lado otros muchos exaltados: bohemios, teósofos, moravos, herméneutas, cuáqueros; e incluso panteístas, pitagóricos, jerofagistas, iluminados, juanistas, templarios, milenarios, joaquinitas...[69].

Toda emocionada por estas revelaciones y por otras más personales, Consuelo descubre también que el gran Alberto ha recibido comunicación, en un subterráneo de Roma, de «los símbolos escondidos bajo formas vagas y extrañas, cuya múltiple interpretación se adapta perfectamente a la medida de la inteligencia y del valor de los adeptos»[70]. Cuando esta formidable organización secreta haya alcanzado toda su finalidad, aunque «todo símbolo grosero» tenga que desaparecer en la religión del puro espíritu, seguirá siendo necesario un cierto simbolismo para asegurar el lazo místico entre los hombres. «Jamás he querido —precisa Alberto— hacer revivir ritos olvidados, que no tendrían hoy ningún sentido». Pero a los hombres «más ilustrados» les serán necesarios «otros símbolos y otras figuras»[71]. El más importante de ellos será una comida sagrada, «síntesis ingeniosa —dice Léon Cellier— del Husitismo y de la Francmasonería escocesa: el grado de Rosa-Cruz lleva consigo una cena mística»[72].

[69] T. 3, pp. 363-367. P. 368: «Nuestra tarea es inmensa... (Después del período de destrucción) se trata de construir la religión del porvenir» Cf. la declaración de Albertus el *Les sept cordes de la lyre* (1840): «Tú sabes que la humanidad ciega y sin normas... pide a gritos una ley nueva, un amor más puro, lazos más anchos y más fuertes, etc.» Nouv. éd., *Oeuvres completes*, Calmann-Levy, 1883, p. 105.

[70] T. 3, p. 407.

[71] T. 2, p. 17; sin embargo, cf. supra; et BOWMAN, op. cit., p. 251.

[72] T, 3, p. 460. BOWMAN señala, por otra parte, pp. 249-250 un eco de los «banquetes de la fraternidad» gratos entonces a los socialistas, especialmente a Enfantin; él recuerda que en 1834 G. Sand «leyó con nostalgia y con un vivo interés el libro de Gerbert sobre la Eucaristía». Se sabe también la importancia que ella da a la reclamación hussita de la comunión bajo las

¿Cuál es la parte de Leroux en esta obra tan frondosa? George Sand escribirá: «Hay en ella capítulos muy aburridos: son míos. Y también hay páginas magníficas: ésas son de él»[73]. A pesar de una afirmación tan rotunda que muchos han aceptado (a riesgo de invertir el juicio de valor), Lacassagne estima que «Leroux no ha redactado personalmente una sola página ni para *Consuelo* ni para *Spiridion*: solamente las ha inspirado»[74]. Sin embargo, el gran diálogo de Alberto y Consuelo en la gruta «viene directamente de la correspondencia de los dos escritores» y el epílogo (del que luego daremos una muestra) quizá podría ser, en lo esencial, de la misma mano del inspirador[75]. Pero la novelista no siempre se atiene al mero papel de la perfecta discípula; no renuncia a toda su fantasía, ni siquiera en las exposiciones doctrinales. En ella se encuentran huellas de Fourier, de Saint-Simon, de una cierta mística eslava. Y además, sin que la semejanza quede garantizada, ella se pinta a sí misma en su heroína[76]. En cuanto a su héroe, Alberto, bien puede parecerse —por su genio extravagante— al Lamberto de Balzac, o al Conrado de Mickiewicz y al mismo Mickiewicz por sus dones de visionario y de éxtasis y, por «el ambiguo prestigio de la locura», se le puede incluso indentificar con «el temible ciego» Jean Ziska[77]. También es Pedro Leroux, «en quien ella ha puesto toda sus complacencias y todas sus ambiciones» y que vuelca en ella todo su sueño. Tiene toda la razón al decir que ella no es más que el eco del pensamiento de su maestro. Ese pensamiento lo acababa ella de exponer en las *Siete cuerdas de la lira,* por boca del joven Hanz, a quien aprobaba su maestro Albertus.

> Dios nos ha echado a esta vida como a un crisol en el que —después de una existencia precedente que no recordamos— estamos condenados a ser refundidos, restaurados, remodelados... por el sufrimiento, la lucha, el trabajo, la duda, las pasiones, la enfermedad y la muerte. Sufrimos todos estos males para... nuestro perfeccionamiento... Progreso lento, pero seguro... Un instinto divino, cada vez más lúcido y poderoso, nos hace conocer que nada muere en el universo y que nosotros desaparecemos del medio en que hemos vivido para reaparecer en un medio más favorable a nuestro desarrollo eterno[78].

---

dos especies; cf. t.1, pp. 266-268; 2. p. 11: «Jean Ziska du Calice»; y pp. 15-16. A lo que se añadirá «el divino sueño del Santo.

[73] A. F. Guillon, 14.2.1844. «Hay, dice ella un poco más lejos, políticos y socialistas que juzgan a Leroux un soñador peligroso y a mí como una completa bestia por creer en él». T. 6, pp. 431-433.

[74] *Op. cit.*, p. 49.

[75] David Owen EVANS, *op. cit.*, pp. 67 y 120.

[76] Cf. LACASSAGNE, *op. cit.*, p. 50: «Como exclama Leroux, en un relámpago de genio(!). ¡George, tú eres Consuelo!» (También lo era Paulina Viardot).

[77] Cf. T. 1, pp. X-XI, XIV, LXVI. T. 3, p. 85.

[78] *Op. cit.*, pp. 23-24. Cf. *Consuelo*. «Nuestra tarea sobre la tierra no es tan corta como se la supone comúnmente»: Sobre el simbolismo complicado de las *siete cuerdas,* Lamennais

Perfectibilidad indefinida de la especie humana, a cada uno de cuyos individuos la metempsicosis le asegura su beneficio: el autor de *Consuelo* ha retomado este tema fundamental. Continuidad del progreso intelectual y social, solidaridad de todas las generaciones en su cadena ininterrumpida, hasta que llegue el triunfo del reino del Espíritu: ésa es también la doctrina de Leroux[79]. De esta doctrina sacaba Auguste Comte el principio de una rehabilitación de la Iglesia medieval, lo mismo que el católico Buchez. Pero en este punto George Sand se encuentra en aprietos por lo absoluto de su anticatolicismo. ¿No debe ella oponer un esquema de enfrentamiento al esquema joaquinita del desarrollo? En lugar de una superación del Evangelio de Cristo, ¿no se trataría, más bien, de un retorno a la pureza de ese Evangelio? La Iglesia «ha echado un velo mentiroso sobre la palabra de Cristo»; la Iglesia «deshonra su santa figura» haciendo de él «un ídolo»; ha impuesto «una falsa interpretación de los sublimes Evangelios»[80]; incluso su mismo texto ha sido «escandalosamente alterado en las traducciones católicas»[81]. ¿Qué tenemos que hacer sino un trabajo de ruptura? Para este dilema *Consuelo* aporta una ingeniosa solución: la continuidad queda restablecida por la ininterrumpida cadena de las herejías, que siendo —en el fondo— una sola y la misma herejía, es en realidad la verdadera Iglesia, siempre perseguida y siempre renaciente. El Príncipe Alberto explica a su discípulo maravillado «el sentido elevado de esas grandes verdades llamadas heréticas a las que los sofismas del catolicismo han enterrado bajo las acusaciones y los frenos de su mala fe». Han madurado en la clandestinidad; y los Iluminados de Baviera son los herederos legítimos de ese largo trabajo de maduración. Si triunfa su conspiración, el Espíritu —del que San Juan nos ha dicho que sopla donde quiere— «soplará y cambiará la faz del mundo... La creación es eterna. ¡Sigamos creando, es decir, obedezcamos al soplo del Espíritu!... *Veni, creator Spiritus*»[82]. Entonces, los mismos sacerdotes de la Iglesia romana, si no se resisten contra este soplo, comprenderán lo que Alberto dice a uno de ellos: «Padre, si nuestra fe difiere en cuanto a la forma y a los dogmas, nuestras almas están siempre de acuerdo sobre un principio eterno y divino...»[83]. Ellos se unirán a la nueva Iglesia, es decir, al Evangelio eterno.

Así pues, ¿continuidad o ruptura? ¿Desarrollo o lucha a muerte?

---

escribía a Mme. Clément el 11.8.40: «Usted no ha entendido nada de las Siete cuerdas de la lira. Otros muchos tampoco han entendido más que usted, y yo soy uno de ellos». No forcemos a nuestro talento, —no haríamos nada con gracia»... C.G. 7, 505. (Se trataba del «drama» sacado de la novela, bajo el título de *Cosima*).

[79] Cf. *Consuelo*, t. 2, pp. 532-533.

[80] Al abate X., 13 nov. 1844. Lubin, 6, 696-697.

[81] A F. Bascano, marzo 1842; 5, 618; ellos han sido admirablemente rehabilitados en el libro de la Humanidad de Pierre Leroux».

[82] *Consuelo*, Cellier, t.3, p. 575. (Habla Trismegisto).

[83] *Consuelo*, T. 2, p. 97.

George Sand cree haber escapado al dilema. Pero no lo ha conseguido del todo. Eso es lo que da a entender el largo epílogo de *La condesa de Rudolstadt.* Los «Invisibles» han sido dispersados por la persecución, Consuelo ha perdido la voz que le abría los corazones, la razón de Alberto se ha hundido en las sombras de la locura. Estamos en 1774. Se acerca la Revolución. En una selva de Bohemia se entabla un diálogo cuyos protagonistas principales son el masón activista Espartaco (símbolo de Weishaupt)[84] y el viejo poeta Trismegisto (que es Alberto), «virtuoso sublime», que «vive en adelante bajo el encanto de las ilusiones poéticas» y a quien los hombres, «ciegos por su fría razón», tienen por loco (Consuelo, su esposa zíngara, nos lo advierte)[85]. «Conozco una misión, dijo Espartaco... ¡Oh! ¡Qué bella es la vida! ¡Qué bella la Naturaleza y qué bella la Humanidad!». Pero, estúpidos y duros, los tiranos «han echado a perder todo esto»; tienen al hombre en esclavitud; para liberarle, hay que abatirlos. ¿Cómo hacerlo? ¡Ábreme el camino!. —«Organiza para destruir, pero que de la obra de destrucción renazca un día lo que debe renacer». —«Enséñame, pues, el fondo de la doctrina». —Y entonces Trismegisto se pone a explicarle «la divina Tétrada»... Pero Espartaco se impacienta poco a poco. «Lo que yo he venido a pedirte es la sociedad nueva que llevas tú en tu cabeza y en tus entrañas»...:

> ...Trismegisto entonces entró en una especie de rapto divino... Habló durante más de cuatro horas. Compuso con la obra religiosa, política y artística de todos los siglos el más magnífico poema que pueda concebirse. Interpretó todas las religiones del pasado, todos los misterios de los templos. Reconstruyó ante nuestros ojos la unidad de la vida en la humanidad y la unidad del dogma en la religión. Hizo desaparecer las soluciones de continuidad... Llenó los abismos de la historia. Desarrolló en una especie de espiral infinita esos millares de bandas sagradas que envolvían a la momia de la ciencia... Y cuando hubimos comprendido, nos dijo con una sonrisa: Ahora, ¿tengo también que haceros conocer el porvenir? ¿No brilla el Espíritu Santo ante vuestros ojos? ¿No veis que todo lo que el hombre ha soñado y deseado, por sublime que sea, es posible y es cierto... por la sola razón de que la verdad es eterna y absoluta?... Todos la poseemos ya por la esperanza y el deseo; vive en nosotros; existe desde siempre en la humanidad en estado de germen que espera la fecundación suprema. Os lo digo en verdad: gravitamos hacia el ideal y esta gravitación es infinita como el mismo ideal.

«Y habló aún más»... Pero «Espartaco ya no le escuchaba». Y acabó por

[84] Sobre Spartacus, Weishaupt visto por Sand: René LE FORESTIER, *Les Illuminés de Bavière et la F-M. allemande,* 1914, pp. 695-698.

[85] T. 3, p. 547. La aventura de Albert y de Consuelo es, en sueño, la de Leroux y de Sand: cf. LACASSAGNE, p. 90.

hacerle la pregunta brutal: «¿Qué hay que hacer mañana? ¿Cómo hay que combatir a los enemigos del bien, con la dulzura o con la violencia? Acuérdate de tus queridos Taboritas; ellos veían un mar de sangre y de lágrimas que había que franquear antes de entrar en el paraíso terrestre...[86]». Provocado así, el viejo poeta da todas las señales de un atroz sufrimiento. Una lucha terrible le oprime. Pero luego, transfigurado, «pareciendo leer en un libro invisible, vasto como el mundo, escrito con rasgos de luz en la bóveda del cielo», expone una vez más su sueño y concluye: «¡Corre a Francia, Espartaco! Francia va a empezar a destruir... Tiene necesidad de ti... Francia es la predestinada entre las naciones... Oigo resonar sobre Francia la voz de Isaías: ¡"Levántate, recibe la luz..., la gloria del Eterno ha descendido sobre ti y las naciones caminarán a tu luz!". Los Taboritas cantaban eso en el Tabor. Hoy es Francia el Tabor!». Luego, después de un largo discurso entusiasta, «se puso a llorar con cálidas lágrimas...»[87].

George Sand no hubiera sido mujer de su tiempo ni hubiese sido hasta el final el eco de su maestro, si no hubiese mezclado a Satán en la aventura. En uno de sus arrebatos de locura, el conde Alberto se acuerda del tiempo en que él conoció a los partidarios de la revancha de Lucifer sobre San Miguel. Un día, Consuelo es iluminada de repente mientras conversaba con él:

> Ella reconoció a Satán, el más bello de los inmortales después de Dios, el más triste después de Jesús, el más orgulloso entre los más orgullosos que arrastraba tras de sí las cadenas que había roto. Y le dijo: «No, Cristo, mi hermano, no te ha amado más de lo que yo te amo. Ya es hora de que me conozcas... Soy el arcángel de la revolución legítima y el patrón de las grandes luchas... Unidos uno y otro, somos un solo ser...[88].

Satán, «esa misteriosa alegoría creada por los sacerdotes de todas las religiones», no es el espíritu del mal, como se hace creer. Lejos de ser el adversario de Cristo, él lleva a su término la revelación de Cristo, luchando contra todas las fuerzas que la oscurecen o impiden su desarrollo. A lo largo de los siglos desarrolla la cadena de la herejía, la única cadena de las «santas herejías». Es el «espíritu de contestación y de libertad que permite avanzar a la humanidad»[89]. No es, pues, el «enemigo del género humano, sino, por

---

[86] G. Sand creía que los «Jean Ziska, los Procopios y los Robespierre vienen a a ser los protagonistas de las ideas más puras..., que ahí estaba el camino de la historia, que la misma idea cristiana no podía triunfar sin víctimas expiatorias» (KARÉNINE, t. 3, p. 229). Nótese la ambigüedad de las últimas palabras: ¿sin hacer víctimas o sin haberlas?

[87] Ed Cellier, pp. 505-580.

[88] *Consuelo*, t.1, pp. 277-279; t. 2, pp. 18-19, etc. El combate de Dios con Satán es el combate de Dios consigo mismo (según Boehme): t. 3, pp. 228-239.

[89] Sobre *la Signification politique de la figure de Satan dans le romantisme français:* Max

el contrario, su protector y su patrón». En cierto sentido es superior a Cristo; en otro sentido no es más que uno con él. Puede decirse que es su Espíritu, aquel que Cristo ha prometido que nos traería toda la verdad. Las antiguas religiones dualistas lo habían presentido: «menos diabólicas que el cristianismo pervertido, anunciaban la conversión y la rehabilitación del Espíritu del mal; le reconciliaban al fin de los siglos con el Dios bueno; quizá profetizaban así, sin saberlo, la reconciliación de la Humanidad universal, el triunfo misericordioso de la Humanidad...» De hecho, el tema recogido en *Consuelo,* no es del todo el tema —romántico él también—[90] de la conversión final y de la salvación de Lucifer. Satán no tiene que convertirse: solamente debe ser rehabilitado, porque el mal —esos «excesos, delirios, vértigos, crímenes»; ese «tiempo de celo y de furor» que toda revolución lleva consigo— es un mal inevitable y pasajero; no es más que «un efecto deplorable de una causa sagrada»; proviene de «las provocaciones inicuas de los enemigos de la luz y de la verdad divina»[91]. Y por eso, el conde Alberto, que recuerda haber sido Ziska, prevé «una apoteosis»[92] para Satán.

Aún más que *Spiridion, Consuelo* y su continuación ha sido considerada como una obra maestra, la mejor obra de George Sand. Charles Andler la admiraba. Alain la situaba «en el rango de las obras eternas»[93]. «Grandiosa epopeya», dice Wladimir Karénine[94]. Verdadera «filosofía de la historia», afirma Evans, que en otro lugar nos parece presentar a su autor con más verdad como «la mitóloga de la democracia social». Según Lacassagne, «obra maestra de la amistad», lo que puede revestir un sentido bastante modesto. Los contemporáneos, seducidos por la primera parte, admiraron menos la segunda, demasiado recargada de extravagancias y de pretensiones doctrinales excesivas y redactada con demasiada precipitación. En su Noticia de 1854, George Sand reconoce sus defectos. Se puede pensar que muchos elogios, como en el caso de *Spiridion,* no proceden de criterios puramente estéticos, ni tampoco de un ideal de rigor en el pensamiento.

MILNER, en *Romantisme et politique,* Armand Colin, 1969: cf. p. 160. Igualmente: *Le romantisme,* t. 1, Arthaud, 1974, p. 133.

[90] Cf. Paul BÉNICHOU, op. cit. pp. 207-209.

[91] *Consuelo,* t.1. p. 319; t.2, p. 13; t.3, pp. 244-245. *Procope le Grand,* Rev. indép., 25 marzo 1844. Cf. *Le Compagnon du tour de France,* prólogo.

[92] *Consuelo,* t.2, p. 20. Sin embargo queda una ambigüedad; se nota en el autor una duda, y su vocabulario no es fijo. Cf. t.3, pp. 248-249; y p. 576: «Quien se atreva a decir que la esencia divina, que es belleza, bondad, poder, no se realizará sobre la tierra, ese es Satán... Aquel que se atreva a decir que la esencia humana creada a imágen de Dios, como dice la Biblia, y que es sensación, sentimiento, conocimiento, no se realizará sobre la tierra, ese es Caín». Lamennais era más simple: «Veo a Satán que huye, y a Cristo rodeado por sus angeles que viene para reinar». *Paroles dún croyant,* II.

[93] Cf. Jacques VIARD, en *Rencontres avec Péguy,* DDB, 1975, p. 197.

[94] *Op. cit.,* t.3, p. 333.

Victor de Laprade, que tuvo relaciones con el grupo de Nohant, se excedía menos —en sentido inverso— cuando lamentaba el apasionamiento de la novelista por el «abominable pathos» de Leroux[95]. Además, no habría que reprocharle las libertades que se toma con la historia, si ella no hubiese pretendido hacer más que una obra de pura imaginación. Su maravillosa facilidad de pluma, su fertilidad de invención, su verbo a veces encantador, mantienen la atención del lector de buena voluntad. Pero, ¡qué montón de cosas inverosímiles, qué triquiñuelas de melodrama, cuántas extravagancias hasta en las explicaciones «científicas»! Como hiciera ya en *Spiridion* y después en *Daniella* o en *Quintinia,* ¡qué gusto por las fantasmagorías macabras! Grutas subterráneas, catacumbas, ruinas, bodegas, escondrijos, equívocos, enmascarados, falsas barbas, escenas de reconocimiento, revelaciones fulminantes, nada falta en esta parafernalia romántica[96]. Se precisa una buena dosis de indulgencia —a menos que se quiera enseguida distingur la distancia entre materia y forma— para encontrar en esa prosa una «materia nervaliana, a veces» en la que «el canto y la música, alternativamente, traen y disipan el misterio». Pero a nosotros nos basta con seguir la suerte que corrió en George Sand esta nueva versión del mito del Evangelio eterno, después de haber sido formulado en las dos novelas que hemos comentado.

Poco a poco, la aureola de Leroux se va empañando. En enero de 1844, aún escribía Sand: «Yo le seguiré a cualquier esfera a que él se lance. En él está la vida y su vida es simpática a la mía. He aquí todo el secreto de mi ciega fidelidad»[97]. Consuelo se ha entregado a las ideas de Alberto —esas ideas «sublimes y terribles», que parecían «monstruosas a los ortodoxos»— bien segura de que una idea adoptada por Alberto no puede ser más que una «idea grande», por lo que se entrega a ella «sin remordimiento y sin miedo»; sin embargo, llega un momento en que «esta alma en dos personas que se llamó Consuelo y Alberto», se desdobla...[98] Luego llega febrero del 48. El evangelismo social, que parecía algún tiempo regir sus ideas, se

[95] Citado por HUNT, *op. cit.,* p. 223.

[96] Édouard SPENLÉ ha señalado (*Novalis,* Hachette, 1914, pp. 284-285 y 330) algunos rasgos análogos debidos al esoterismomasónico en la novela popular de Jung-Stelling *(Heimweh),* en un drama de Zacharias Werner *(Les fils de la Vallés),* así como en la gran novela de Novalis *(Henri d'Ofterdingen),* que recuerda muy de cerca la leyenda de Rosenkreuz. La lista podría prolongarse.

[97] A Ferdinand François: «Se trata de la vida, de la vida devoradora, ideal y celeste... Tanto peor para la sabidurío: yo haré mi pequeña obra al lado de su gran obra y yo arrancaré de sus trébedes algunos pastelillos que me impedirán morir con la sociedad de mi tiempo». Corresp., t. 6, pp. 401-402.

[98] *Consuelo...,* t.3 (Rudolst, 1845, 1, 344), p. 505. Por su parte, Leroux escribirá en su prefacio a la *Grève de Samarez* estas palabras menos elogiosas que restrictivas: «Tomad las obras del más grande novelista de la época, y ese gran novelista es una mujer. ¿Qué encontraréis? Siempre el preámbulo del amor, nunca el amor. El autor lo busca y no lo encuentra». T. 1, p. 165.

convierte en el de la periodista, cuyo entusiasmo simplifica el pensamiento: «Cómo se llama la Religión? Se llama República. ¿Cuál es su fórmula? Libertad, Igualdad, Fraternidad. ¿Cuál es su doctrina? El Evangelio, libre de las sobrecargas y de las tachaduras de la Edad Media... ¿Quiénes son sus sacerdotes? Todos nosotros lo somos»[99]. «Comienza una nueva vida... Vamos a amarnos, vamos a buscar juntos y a encontrar la verdad social; ella sale a concurso»[100]. La «hija incorregible de Juan Jacobo»[101], ese «cristiano tan ortodoxo para la iglesia del porvenir como Mateo para la iglesia del pasado»[102], parece por un instante desembarazarse de la pesada armadura que le ha forjado su último padre espiritual. ¿«Acaso no basta el Evangelio libremente comprendido e interpretado por el buen sentido del pueblo?»[103] Pero la desilusión está próxima y la acompaña el aburguesamiento. ¿Cómo apegarse aún «a la concepción ideal de una sociedad futura, diametralmente opuesta a la que cubre y esconde todavía» la acción secreta de los conspiradores a los que ella ha querido celebrar?[104]. Lo que perdura en ella —y hasta se refuerza— es un anticatolicismo, cada vez más obstinado y más violento. Después de una estancia en Roma, escribe: «Yo no quiero admirar nada, ni amar nada, ni tolerar nada en el reino de Satán, en esa vieja caverna de bandidos y de suficientes... Hay que criticar a Roma... sin concederle gracia en nada, ni siquiera en cuanto a sus monumentos que consuelan a los estúpidos turistas...»[105]. Influída por Michelet, escribe: «Existe una humanidad que busca su camino y que flota entre el sacerdote y la filosofía, entre el pasado y el porvenir»[106]. Y «yo he llegado a mirar al sacerdote como al agente del mal en este mundo»[107]. No menos violento es su anticristianismo. Sainte-Beuve no se había confundido[108]: ya la *Revue encyclopédique* había tenido por programa «en religión, la hostilidad contra el cristianismo». Y ya George Sand se había burlado de Lamartine,

---

[99] En *La Vraie République*, donde ella publicó en mayo 48 (11, 12 y 13) tres artículos: «La Religión de Francia — El dogma de Francia— El culto de Francia».

[100] *Lettre au Peuple*, 7 marzo 48. Citado por KARENINE, t. 4, p. 24.

[101] Jean POMMIER, *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 1928, p. 550.

[102] *Quelques réflexions sur Jean-Jacques Rousseau*. Rev. des deux mondes, 1841, 2, 703-714. El elogio, ditirámbico, estaba sin embargo matizado de reservas: «saint Rousseau» no era de ninguna manera saint Leroux.

[103] *La Vraie République, loc. cit.*

[104] Cf. *Consuelo*. t. 3, 480-481. Sur Sand en 48 y después: M. LEROY, *Hist. des idées sociales en France*, t.3, 1954, 55-65.

[105] A Luigi Calamatta, marzo 1857: «Quiero escupir sobre el pueblo que se arrodilla ante los cardenales... Si alguien, gracias a mi, toma a Roma, tal cual ella está hoy la toma con horror y disgusto, ya habría yo hecho algo bueno». *Corresp.*, Lubin, 14, 248-249.

[106] Prefacio a *Mademoiselle La Quintinie*. Michelet acababa de reeditar en 1861 *Le Prêtre, la Femme et la Famille*.

[107] Carta del 16.5.1863. Cf. Marcel MORET, *Le sentiment religieux chez George Sand*, Vigué, 1936, p. 247, etc.

[108] *Premiers Lundis*, t.2, p. 99.

el cual —«absorbido por las preocupaciones parlamentarias»— no había tenido tiempo de preguntarse «si era un filósofo o un cristiano»[109]. Más tarde le confía a Flaubert que incluso su «cristianismo» del 48 «había sido una chifladura», aunque quede siempre «una seducción cuando no se mira más que el lado tierno»[110]. No la conmueve «el gran revolucionario». Cuando aparece la *Vida de Jesús* de Renan, ella lo aplaude: «¡He aquí a Jesús bien destruido! ¡Peor para él! Quizá tanto mejor para nosotros: Jesús ha traído a la vida humana y social la hipocresía y la persecución y esto dura desde hace 1800 años y más»[111]. En sus *Impresiones y Recuerdos* declara: «de la creencia en el Dios del Evangelio no subsiste nada en mí». Aún hablará de «extender y elevar la noción de Dios», esto es, de «desprender la sublime doctrina evangélica de la capa de plomo que la aplasta»[112], pero eso no es más que una fórmula prestada a uno de sus personajes. Y, en adelante, tampoco se verá en ella ninguna huella de joaquinismo. Después del progreso romántico, ella vibra con el progreso científico: todos, «suicidas y vividores, irán juntos y fatalmente hacia la luz de 1900. Ella está ahí, delante de nosotros...»[113]. Para ella «todo es divino: ese hermoso cielo, esa luz que nos alumbra, esa industria humana, etc»[114]. Este fácil panteísmo conserva el carácter dinámico que ha reconocido en sus queridos herejes del Evangelio eterno y que le ha confirmado la doctrina de Leroux: «El progreso del gran todo se cumple inconscientemente... La inmutable verdad es el movimiento incoercible, es la eterna mutación progresiva de los seres...»[115]

---

[109] *Essai sur le drame fantastique*, Rev. de los dos mundos, 4ª serie, t. 20, 1839, pp. 614-615. Ibid., p. 629, sobre Mickiewicz: «Lamentamos... que después de tantos magníficos ímpetus hacia la verdad, Mickiewicz se vea forzado, por las convicciones a las que es patrióticamente fiel, a proclamar piadosas mentiras, a la manera de las sibilas».

[110] Citado por André MAUROIS, *Lélia...* p. 449.

[111] Carta de agosto 1863. Cf. Lubin, t.4, p. 350 y MORET, *op. cit.* p. 256.

[112] *Mademoiselle La Quintinie*. 1863. Ed. de 1872, p. 66.

[113] *Ibid.*, p. 132.

[114] *Impressions et souvenirs*, cap. 8. Cf. KARÉNINE, t. 4, p. 578: p. 579: Tiempo vendrá en que «la pretensión de afirmar una religión será considerada como una blasfemia»...

[115] *Ce que dit le ruisseau* (1863). *Ibid.*, pp. 444-445. W. KARENINE nos muestra a «Madame Sand habiendo llegado a una síntesis completa del universo, a un ideal religioso preciso»: p. 521. Pierre Leroux murió en París, el 12 de abril de 1871, bajo la Comuna; corrió el rumor de que George Sand había seguido el ataúd hasta el cementerio (ibid., t. 3, p. 417); pero ello era imposible: ella estaba entonces en Nohant. —Se leerá en *Romantisme et religion* (Coloquio de Metz, 1978, Actas publicadas por Michael Baude y Marc-Mathieu Munch, Puf, 1980), pp. 117-124: Landyce RETAT, *L'Évangile éternel et la philosophie de l'histoire au XIXᵉ siècle. (G. Sand, Michelet, Renan).*

Capítulo decimocuarto

MICHELET Y QUINET

I

Jules Michelet

De todos los joaquinitas a los que pasamos revista en esta larga posteridad de ocho siglos, quizá sea Michelet (1798-1876) el más ardiente, el más explícito, el más abundante y el más original; e incluso el más constante, pues si ha variado mucho en cuanto a las aplicaciones, ha permanecido fiel —a lo largo de cincuenta años— al esquema de las tres edades y a la idea de un reino del Espíritu. Y de ahí vienen muchas de las «ambigüedades» que se han señalado en su doctrina; son el hecho de una continuidad persistente a pesar de los profundos cambios que hubo de experimentar en su vida.

Desde una de sus primeras obras hasta el libro primero de su resumen de la *Historia romana,* Michelet se nos muestra a la vez agobiado por las miserias del presente y orientado hacia el radiante porvenir que esas miserias parecen anunciar. «Ved —nos dice— con qué lúgubre harmonía canta el poeta la era del renacimiento anunciado por la ruina de su patria:

Aspice convexo nutantem pondere mundum,
Terrasque tractusque maris, coelumque profundum;
Aspice venturo laetentur ut omnia saeculo»[1].

[1] *Hist. romaine,* introd. de 1831, c.5, p. 46. Cf. VIRGILIO, 4ª E - gloga, v. 50-52: «Mira el mundo vacilante bajo el peso apresor y las tierras y la extensión del mar, y el profundo cielo; pero mira cómo todo se alegra con el siglo venidero».

No obstante, igual que para Virgilio (y para Vico, a quien estudia desde hace siete u ocho años), esto no es para él todavía más que el anuncio de un nuevo ciclo y —por consiguiente— de un nuevo declive. Pero Virgilio no será su principal inspirador. Parece haber estado muy pronto fascinado por la figura, apenas entrevista, de Joaquín de Fiore o por la de sus discípulos y hechizado para toda su vida por el mito del Evangelio eterno. Más tarde, en el momento de exponer una vez más el sueño de Joaquín, escribirá: «Esta única gota de agua, bebida con amor y sencillez en la urna del porvenir, es un mar: ya lo veréis». De ninguna manera es, a sus ojos, —como a los de otros muchos— el lejano mensaje de un monje de los tiempos oscuros, una quimera que podría recogerse a título de símbolo y trasponerse a un esquema mental totalmente distinto. Michelet le atribuye un papel histórico determinante. Al término de su propia evolución, todavía afirmará: «La Edad Media terminó con el siglo XIII, cuando un misticismo valiente, que incluso fue más allá de la crítica, declara que el Evangelio eterno sucede al Evangelio histórico y que el Espíritu Santo sucede a Jesús»[2].

El joaquinismo de Michelet no debe nada (o casi nada) al del pensamiento alemán; tampoco al de los sansimonianos o al de Pierre Leroux. Admira a los alemanes, aunque en la formación de la nacionalidad francesa tenga por despreciable al elemento germánico en relación con el elemento céltico, al que tiene por muy superior; pero les reprocha un panteísmo incompatible con el genio francés, que es —por excelencia— «el pueblo libre». Su «genio soberbio se inclina siempre al misticismo, en religión, y al despotismo, en política». Cuando «Alemania se sintió, al fin, libre y fuerte,... se encerró entre las trabas de un espantoso formalismo»; aún recientemente, «se dejó adormecer en el panteísmo de Schelling», y si fue despertada «por Hegel, fue para violar el asilo sagrado de la libertad humana, para petrificar la historia»... Alemania es la India en Europa, vasta, vaga, flotante y fecunda, como su dios, el Proteo del panteísmo... Francia es el último pueblo del mundo en el que la personalidad humana consentirá en dejarse absorber por el panteísmo». El es doblemente severo con el «panteísmo industrial» de los sansimonianos, que termina por «materializar al espíritu» y que parece ignorar que «el panteísmo es la tumba de las religiones»[3]. En cuanto leyó la obra de Pierre Leroux *Sobre la*

[2] *Histoire de France,* nuev. edición revisada y aumentada, t. 9, 1876, p. 10; pp. 61-64.

[3] *Introduction à l'histoire universelle,* 1831; 3ª ed., 1843, pp. 48-52, 92, 113-114, 124-125, etc. En estas páginas posteriores (1868-69), publicadas por M. Paul VIALLANEIX bajo el título de «el heroísmo del espíritu», escribe sobre las «escuelas utopistas» de 1830: «Yo pasé a su lado. (Su pasión) era sincera. Pero no encontré allí lo que era mi propia pasión, el sentido vivo y fecundo de la libertad moral..., el principio heroico que creaban mis libros y mi enseñanza. Digamos más bien la libertad. Ella es una...» *Oeuvres complètes* de Michelet, t.4, Flammarion, 1974, p. 40.

Casi al mismo tiempo CHATEAUBRIAND escribía: «El cristianismo es la síntesis de la idea

Humanidad, se tomó el trabajo de refutar su tesis, que disuelve las personalidades en un gran Todo; y con el mismo espíritu critica el fatalismo optimista que Cousin recibió de Hegel. El 23 de junio de 1840, se lee en su Diario: «¡Me llaman panteísta! Si es panteísta aquel que se deja absorber por su gusto en la naturaleza, yo no soy ese hombre»[4]. Y en 1846, en *Le Peuple:*«¡Dios nos libre de perdernos en él!»[5]. «Dios espera, se podría decir que exige, una inmortalidad personal para el hombre: Sin duda, un ser moral que fue benéfico y benévolo durante más de veinte años vive en alguna otra parte que en el corazón de un amigo. Paciencia, pues: paciencia y confianza. Jamás he creído tan fuertemente en la justicia y en nuestra inmortalidad»[6]. Pero ésta debe ser compatible con los progresos de una humanidad que, sobre la tierra, está aún en su infancia; y así debe creerse que «el alma liberada prosigue en otra parte su destino»[7]; de donde la idea, próxima a la de un Fourier o a la de un Jean Reynaud, de una migración humana de esfera en esfera, combinada con la de un renacimiento de los individuos que conservan la memoria de sus vidas anteriores:«¿Olvidar?: eso sería morir. Pero no hay muertos... Es el retorno de las mismas personas». Si el alma que expía sus faltas no recuerda, «sufre sin saber por qué»[8]. En 1850 escribe: «El hombre es un gran embrión. El tiene como unos gérmenes de dientes que muerden en la eternidad»[9]. Se aferra al individuo dotado de libre arbitrio, constructor de su propio destino, tan vivamente, su rechazo de la fatalidad es tan total que reprocha a Lutero su lucha «contra la tiranía de Roma» y contra él se apunta al partido de Erasmo[10]. Semejante individualismo se alía, mediante la doctrina del Karma, con el interés apasionado que le inspiran los cursos de Burnouf en el Colegio de Francia sobre el budismo y con su entusiasmo precoz y constante por el pensamiento indio. En 1842 consagra toda una lección a unos relatos hinduístas apropiados para ilustrar la identidad del alma humana[11]. Aún será la misma su actitud en 1864, en la *Biblia de la humanidad.* Y seriamente comprometida por el naturalismo exaltado del

---

religiosa, ha reunido los radios; el panteismo es el análisis de la misma idea, dispersa los elementos». *Études historiques,* Obras, t. 9, 1860, p. 266.

[4] Citado por Gabriel MONOD, *Jules Michelet, sa vie et ses oeuvres,* Hachette, 1905, p. 88.

[5] 3ª parte, cap. 4.

[6] *Mon journal,* 1820-1823, p. 177; marzo 1821, Citado por Jean-Louis CORNUZ, Jules Michelet, Ginebra, Droz, 1955, p. 53.

[7] *Ibid.,* octubre 1921; CORNUZ, p. 54.

[8] 22 agosto 1839 y marzo 1842. Cf. G. MONOD, *La vie et la pensée de Jules Michelet.* Champion, 1923, t. 2, pp. 65, 72-75-80, etc.

[9] Carta del 21.7.1857. En Cornuz, p. 334.

[10] *Introd.,* pp. 51 y 184-185. Curso de 1835, etc. Véase infra. En *le Temps* de los días 9 y 21 de mayo 1835, P.R. (¿quizá Leroux?) protesta en favor de Lutero: Monod, t.1, pp. 336 y 338.

[11] MONOD, t. 2, p. 77.

último período[12], jamás será negada. Su rechazo del panteísmo «no tendrá más energía que la que hubo en los prefacios de la Historia del siglo XIX», en 1872-1874[13].

No en nuestra intención seguir por todos sus meandros la evolución religiosa de Michelet, como tampoco la sucesión de sus juicios sobre la Edad Media cristiana. No recordaremos sino las líneas esenciales. Sobre ello él mismo se ha explicado más de una vez. Especialmente en su importante prefacio de 1869 a la *Historia de Francia,* insistiendo sobre la continuidad de una obra «que fue concebida en un momento, en el relámpago de julio»: «Rehice —explica él— la vida de la Iglesia cristiana, anuncié sin rodeos la sentencia de su próxima muerte: yo estaba conmovido por ese acontecimiento... Concluir que yo soy católico, ¡qué insensatez! El creyente no recita este oficio de difuntos sobre un agonizante al que cree eterno»[14]. En el fondo tiene razón, excepto que la interpretación que propone en 1869 de sus principios «se desprende de una reciente lectura de la Historia de la Edad Media reeditada en 1852 con correcciones decisivas»[15]. Se libra de un cierto embarazo diciendo que, después de haber mostrado el ideal «que se propuso la Edad Media», quiere indicar «su realidad expuesta por él mismo». En las variaciones de su actitud entre 1831 y 1862, Jacques Le Golf distingue cuatro períodos, pero advirtiendonos que están formados «más por imbricaciones que por sucesiones claras»[16]. Sería, pues, preciso un minucioso examen si se quisieran analizar sus retornos nostálgicos, sopesar su importancia, medir la distancia entre sus enseñanzas y sus sentimientos personales: «en mí, ya no soy un hombre normal»[17]. Habría que tener en cuenta el período de tiempo que transcurre entre la fecha de las lecciones pronunciadas y la de su publicación, a veces muy tardía; los diversos retoques introducidos de una a otra edición, en particular las supresiones, a veces considerables y siempre significativas, etc. Por eso no es extraño que los mejores historiadores no siempre se hayan puesto de acuerdo al respecto[18]. Para nuestro propósito, hemos de abordar en primer lugar el

---

[12] El panteísmo es entonces para él una «tentación mal vencida» (CORNUZ, p. 21); desembocó «en una especie de panteismo reconciliador»: Jean-Marie CARRÉ, *Michelet et son temps,* Perrin, 1926, p. XIV.

[13] Daniel HALÉVY, *Jules Michelet,* 1928, p. 146.

[14] *Oeuvres complètes,* ed. Paul VIALLANEIX, t. 4 (*Histoire de France,* t. 1=H.F. 1). Flammarion, 1974, pp-11 y 19. Ibid., p. 39, se acerca a *l'Introduc. à l'hist. univ.* (1831) de la *Sorcière* (1862).

[15] P. VIALLANEIX, H.F. 1, p.8.

[16] *Pour un autre moyen âge,* Gallimard, 1977, pp. 19-45: «Le Moyen Age de Michelet» (o en H.F. 1, pp. 45-63: «Michelet et le Moyen Age, aujourd'hui»).

[17] Lo cual es compatible con la observación de CARRÉ, p. XI: «En su vida estudiosa ferviente, él confunde su persona con su obra».

[18] Hoy, las introducciones de M. Paul VIALLENEIX y en t. 5 (H.F.2, 1975), el «Exámen», por M. Robert CASANOVA «de los retoques del texto original de 1837 a 1840 a través de las reediciones de la Historia de Francia», con unos guías preciosos. Oscar A. HAAC ha dado una

segundo tomo de la *Historia de Francia,* que es el que muestra un mayor número de correcciones importantes; y si algunas de ellas constituyen una «puesta al día» normal, la mayor parte se explican por la variación de los puntos de vista del autor y, más aún, por la variación de su sensibilidad religiosa[19]. Habrá que tenerlo en cuenta, aun reconociendo la continuidad sustancial reivindicada por Michelet.

Fue Lessing, quizá leído en abril de 1824, quien puso al joven Michelet en la pista del Evangelio eterno. Poco antes había comenzado a leer a Vico, sin duda por instigación de Victor Cousin, aunque lo negara posteriormente[20]. Se había empapado en Vico, aunque lamentando que ese iniciador no hubiera visto, o al menos no hubiera dicho «que si la humanidad camina en círculo, los círculos van siempre agrandándose»; «el genio del número y del ritmo... limita por todas partes las concepciones de Italia». En 1831 Vico le parece muy superior a Herder; le tiene por «el verdadero profeta del nuevo orden que comienza» y declara que su gran obra bien merece el título que ha osado darle: *Scienza Nuova*[21]. También estima a Ballanche, «nuestro Ballanche, gran poeta, alma santa, genio mezclado de sutileza alejandrina y de candor cristiano, sobre quien reposa «el aliento de Vico»[22]. Antes que a ellos, había leído a Lamarck, cuyas teorías transformistas habían podido ya invitarle a «considerar a las religiones como a instituciones que, con la ayuda del tiempo, mueren y se metamorfosean»[23]. Ya la conclusión de la *Historia romana* abría una perspectiva más allá de los *ricorsi* de Vico. Se afirma allí la idea de una tercera edad que sucede a una segunda, que es la edad cristiana. Pero no se ha formado sobre el modelo joaquinita: la primera edad no es judía sino pagana, y la sucesión de una edad a la otra se opera más por una lucha a muerte entre dos sistemas contrarios, que por el paso de un tiempo de la promesa a un tiempo del cumplimiento. En germen, ahí está toda la evolución religiosa de Michelet:

«cronología de las obras y de la vida de Michelet» en su tesis sobre *Les principes inspirateurs de Michelet,* PUF, 1951, pp. 207, 222.

[19] Cf. CASANOVA, *loc. cit.,* pp. 617-619 y sobre todo, 636-639. «Casi todas las correcciones puestas de relieve se refieren a la religión y a la Iglesia... Seguramente, más de una vez, él ha considerado con asombro esa imagen antigua de sí mismo, como la de un extraño. ¡Cómo ha debido irritarse a veces con sus ingenuidades pasadas! etc.».

[20] «No fue él quien me indicó a Vico (lo ha dicho por error). *L'héroïsme de l'esprit;* Ed. Vialleneix, H.F. 1, p. 42. El no quería deber nada a un hombre cuya evolución política había sido la inversa de la suya: HAAC, p. 86. Sobre esas relaciones con Cousin, CORNUZ, pp. 74 y 77.

[21] *Hist. romaine,* t. 1, p. VIII. Ha publicado en 1827: *Principes de la philosophie de l'histoire, traduits de la Scienza Nuova de Vico.* Cf. Robert RICALTI, en Rev. d'h. litt. de la France, 61, 1961, p. 609. Ver también *Introduc.,* 1831, pp. 233-235.

[22] *H. Rom.,* p. 5, nota: «él lo deja inmediatamente, y parece tener muy poco en cuenta todo lo que la ciencia y la vida nos ha enseñado después».

[23] Jean GAULMIER, *Michelet.* Col. «Les écrivants devant Dieu», DDB, 1968, p. 52.

...El dios desenfrenado del naturalismo antiguo... el redentor sanguinario del mundo antiguo, su Cristo impuro, había dirigido su último coro, había consumado su última orgía. La humanidad iba a levantar su cabeza del sueño de la embriaguez y, avergonzada, iba a arrojar lejos el tirso y la corona de flores. El viejo Olimpo había vivido edad de dioses; y se moría, según la profecía etrusca y la amenaza del Prometeo de Esquilo.

Hicieron falta, no obstante, tres siglos para que el dios de la naturaleza fuese domado por el dios del alma; el tigre no se dejó encadenar sin vengarse con mordiscos crueles; corrieron torrentes de sangre y las almas sufrían aún más por dentro. ¡Epoca de incertidumbre, de duda y de angustia mortal! ¿Quién hubiera pensado entonces que un día habría de volver...? Esa segunda edad del mundo, comenzada con el Imperio, hace ya dos mil años, se diría que también va a acabar. ¡Ah! Si es así, ¡venga ya cuanto antes la tercera edad y quiera Dios que estemos el menor tiempo posible suspendidos entre el mundo que acaba y el mundo que aún no ha comenzado![24]

Así pues, estaba el terreno preparado para un encuentro más directo con el joaquinismo. Por estas fechas, Michelet no debía ya ignorar el nombre del ilustre monje, porque en su prefacio de 1835 a sus *Memorias de Lutero* advierte al lector que ese trabajo «ha sido hecho casi enteramente entre los años 1828 y 1829». Allí cuenta, según su héroe, que «un italiano» al servicio de Cayetano, venido para invitar a Lutero a someterse, «le citaba entre otros ejemplos, el del famoso Joaquín de Fiore, que, habiéndose sometido, no había sido hereje aunque había lanzado proposiciones heréticas»[25].

Sin embargo, el encuentro esencial no debió tener lugar primero con el propio Joaquín —el monje calabrés parece haber seguido siendo desconocido para Michelet algún tiempo todavía—, sino con su discípulo Juan de Parma. Lo consigna con alguna solemnidad en 1833, en el tomo segundo de la *Historia de Francia.* Nuestro historiador acaba de concluir el capítulo que narra la cruzada, la muerte y las virtudes de San Luis, con una admirable página que suprimirá posteriormente[26]. Y aborda su capítulo octavo:

---

[24] *H. rom.*, t. 2, pp. 328-329. Queda apuntada una cierta continuidad de una edad a otra: «...la víspera del día en que (la vieja tradición) va a ser transformada por el cristianismo»; «este mundo sensual... muere para resucitar más puro» (p. 327). Se notará que, para la llegada del «dios del alma» en la 2ª edad, no es evocada la persona de Cristo. Ese es también un rasgo constante en Michelet. En la Introducción al volumen sobre el Renacimiento (H. de F., t. 7, 1855) una larga nota indignada trata de la «proscripción del Creador» a favor de Cristo y de la Virgen en la edad media (ed. de 1876, t.9, pp. 44-46); su argumentación es absurda. Cf. P. 49: «Durante quince siglos, Dios el Padre, Dios el Creador no ha tenido un templo ni un altar. Su imagen, hasta el siglo XX, está absolutamente ausente... (Luego), ahí queda (El), con su larga barba, despreciado, solitario, etc».

[25] *Mémoires de Luther,* escritas por él mismo, traducidas y puestas en órden por J. MICHELET. Ed. definitiva, Flammarion; pp. 1 y 39.

[26] Libro 4, cap. 7.: «Esa pureza, esta dulzura de alma, esta elevación maravillosa donde el

El eterno combate de la gracia y de la fe se libró todavía en tiempos de San Luis, entre la Universidad y las órdenes mendicantes... Estas hablaban de amor y en el nombre del amor. Habían tomado el texto de San Agustín: «Ama y haz lo que quieras». No bastaba ya la seca lógica, que había tenido tan grandes efectos en tiempos de Abelardo. El mundo, fatigado en este duro camino, hubiera preferido reposar con San Francisco y San Buenaventura en las místicas sombras del Cantar de los Cantares; o soñar, con un segundo San Juan, una nueva fe y un nuevo Evangelio.

Este título formidable, *Introducción al Evangelio eterno,* fue puesto, en efecto, en la cabecera de un libro por Juan de Parma, general de los franciscanos. Ya el abad Joaquín de Fiore, el maestro de los místicos, había anunciado que había llegado el fin de los tiempos. Juan profesó que, lo mismo que el Antiguo Testamento había dejado su lugar al Nuevo Testamento, éste había cumplido ya su tiempo; que el Evangelio no bastaba para la perfección; que aún le quedaban seis años de vida, pero que entonces iba a comenzar un Evangelio más duradero, un Evangelio de inteligencia y de Espíritu; que hasta entonces la Iglesia no tenía más que la letra (del Evangelio)...[27].

Sigue luego, en un breve relato, la oposición de los universitarios; el proceso de Anagni; la sentencia del Papa, «sorprendente tanto para los razonadores como para los místicos»; el equilibrio buscado por «el gran buey mudo de Sicilia, solemne figura de la Iglesia», entre el hombre y Dios, la libertad y la gracia o la fatalidad, y que murió en el empeño; la inquietud sembrada en el alma de San Luis, «piadosa y cándida», que «avanza un paso en la duda y se obstina en su fe»[28].

Al año siguiente, en la lección de apertura pronunciada en la Facultad de Letras, se amplía el cuadro, pero Joaquín de Fiore no figura en él. Todo el honor de la modernidad naciente en los umbrales del siglo XIII revierte aún sobre los hijos de San Francisco, imprudentemente sostenidos por el Papa:

...El hombre queda abandonado fuera de la antigua ruta... Ahí queda el pensamiento, sostenido hasta entonces, lanzado como un huérfano... en este vasto desierto del mundo. Se esfuerza por caminar; a su lado marchan los nuevos guías que quieren conducirle... Son los monjes, pero monjes viajeros, mendicantes... La fe, elástica en sus manos, se estira o se

---

cristianismo llevó a su héroe, ¿quién nos la devolverá? etc.» —«¡Por qué es necesario, desgraciadamente!, observa R. CASANOVA, que él escriba «esta frase, que será mantenida en las ediciones posteriores a 1861: «No es propio de nuestra franqueza el borrar nada de lo que está escrito»... H.F., 1, pp. 636 y 662. Prefacio al t.7 (1855); ed. de 1876, t. 9, p. II.

[27] H.F., 1. 696-697; cf. 588-589.

[28] *Ibid.,* pp. 698-701. Todo este capítulo, rechazado más tarde en un «esclarecimiento», fue restablecido por Casanova en su versión primitiva de 1833.

> encoge a placer... Después de la ley judía, la ley cristiana; después de Cristo, San Francisco y la Virgen reemplazan dulcemente a Cristo. Los más osados de la orden anuncian que el Hijo ha cumplido su tiempo. Ahora es el turno del Espíritu Santo. Y así el cristianismo sirve de forma y de vehículo a una filosofía anticristiana. La autoridad queda arruinada por aquellos mismos que ella había instituido como sus defensores[29].

Pero, ¿cómo concibe Michelet ese «Evangelio más duradero» anunciado por los «monjes viajeros»? ¿En qué consiste esta religión de la tercera edad? La respuesta es confusa. Durante un cierto número de años se expresará bajo fórmulas contradictorias. Michelet se hizo bautizar en 1816, a los dieciocho años; asiste a los oficios del domingo hasta 1842 o quizá hasta los principios del 1844. No obstante, no ve en los Evangelios más que un resumen de «las verdades eternas, patrimonio de las más antiguas naciones», que Cristo y los apóstoles han reunido para mayor bien de toda la humanidad[30]. En 1826, sobre la Iglesia, confía a su Diario: «Dios no está ahí»[31]. El duda y busca. En 1831 se puede leer en la *Introducción a la historia universal:*

> Yo he besado con todo mi corazón la cruz de madera que se alza en la mitad del Coliseo, vencido por ella. ¡Con qué estrechos abrazos debió apretarla la joven fe cristiana, cuando ella apareció en este recinto entre los leones y los leopardos! Y aún ahora, cualquiera que sea el porvenir, ¿no es esta cruz, cada vez más solitaria, el único asilo del alma religiosa? El altar ha perdido sus honores; poco a poco la humanidad se va alejando de él; pero, por favor, decídmelo si lo sabéis: ¿se ha levantado algún otro altar?[32].

En 1835, en el prefacio que redacta en el último momento para sus *Memorias de Lutero,* la exposición se hace más brutal: «A la mitad de la historia romana, encontré al cristianismo naciente. A la mitad de la historia de Francia, lo encontré envejecido y desfasado; ahora, todavía lo encuentro.

[29] Publicado primeramente en *la Rev. des deux mondes,* este discurso del 9.1.1834, ha sido reproducido por Michelet en apéndice a la 3ª ed. de *l'Introduc. à l'h. univ.* 1843; ver páginas 252-254.

[30] *Mon Journal* (1720-23), pp. 63 y 201. Cf. Cornuz, pp. 193-196. Dirá en su Curso de 1840: «Yo soy católico, conservando del todo mi libre examen».

[31] *Mon Journal.* Cf. Monod, 1905, p. 92.

[32] El mismo año, 6 de agosto, en una Nota íntima: «Experimento en mí un abismo de vacío... Eso estaba mucho mejor cuando dominaba el Dios del cristianismo y no la naturaleza. Padre mío, Padre mío, ¿por qué me has abandonado?... Lo eterno, he aquí la patria del hombre. A tí te pediré yo socorro, mi noble país; es preciso que tú llenes en nosotros el inconmensurable abismo que el cristianismo extinto ha dejado... ¡Ay! ¡Ojalá este naúfrago fuera recogido por la ciudad! La ciudad es nuestro asilo. ¡Y ojalá ella pudiese transfigurarse en el cielo, como lo fue la ciudad antigua en la celestial Jerusalén a la que el cristianismo nos mostraba en lo alto»... Citado por Cornuz, p. 195.

Dondequiera que vaya, lo encuentro delante de mí; me cierra el camino y me impide pasar». El tono no es aquí ni de nostalgia ni de piedad: si no es un enemigo, por lo menos el cristianismo es un viejo estorbo que hay que quitarse de encima. El porvenir no aparece ya como el desarrollo de la edad cristiana; Michelet sabe que el porvenir será la contradicción del cristianismo. Pero leamos la continuación, de tono bien distinto: «¡Tocar al cristianismo! ¡Sólo los que no lo conozcan se atreverán a ello... Por lo que a mí respecta, recuerdo aquellas noches en que velaba a mi madre enferma; sufría por estar inmóvil y me pedía que la ayudase a cambiar de postura... Las manos filiales dudaban: ¿cómo remover aquellos miembros doloridos?»[33].

En 1847, en un artículo del *Correspondant,* Aurélien de Courson cita un pasaje análogo sacado del libro cuarto de la *Historia de Francia,* como testimonio de lo que era Michelet «antes de que el racionalismo germánico y las pasiones revolucionarias se hubieran apoderado completamente de su espíritu»[34]:

> Es preciso que se borren las huellas del viejo mundo, que veamos morir todo lo que amábamos, lo que nos nutría cuando éramos pequeños, lo que fue nuestro padre y nuestra madre, lo que nos cantaba tan dulcemente en nuestra cuna... ¡Desgraciadamente todo eso se acabó! ¿No habrá misericordia? ¿No hay nada para las religiones después de la muerte? Cuando el querido y precioso despojo, arrancado a nuestras manos temblorosas, baja a la tumba, ¿no queda nada? ¡Ah! Para el cristianismo y para el arte cristiano, yo me fío de esa misma palabra que la Iglesia dirige a sus muertos: «Quien cree en mí no morirá para siempre». Señor, el cristianismo ha creído, ha amado y sufrido; en él se han encontrado Dios y el hombre. Puede cambiar de aspecto; pero morir: jamás. Se transformará para seguir viviendo. Se aparecerá a los ojos de aquellos que creen guardar su tumba y resucitará al tercer día[35].

Y así aparece restablecida una continuidad entre la segunda y la tercera edad. Se puede afirmar con toda seguridad que de uno a otro texto, o de una a otra parte del mismo texto, el contraste está más bien en el sentimiento que en el pensamiento; pero el pensamiento de Michelet, ¿no es

[33] *Mémoires de Luther*, pp. 7 y 8.

[34] T. 18, 1847, pp. 384-385,. «Histoires générales de la France».

[35] Este texto es el final del largo brillante fragmento sobre «la Pasión como principio de arte en la edad media», rechazado en 1861 en los «esclarecimientos» y considerablemente amputado. Abreviado ya en 1852, desaparecía en 1861. Desde entonces todo el fragmento acaba con las líneas precedentes, que caen como una cuchilla: «Este mundo condenado desaparecerá con el mundo romano, con el mundo griego, con el mundo oriental. Pondrá sus despojos al lado de los despojos de ellos. Dios le concede a lo sumo, como a Ezequías, una vuelta de reloj. 1833». H.F.. t. 1, pp. 610, 724; cf. pp. 53-57. También puede leerse M.E. JOHNSON, *Michelet et le christianisme,* Nizet, 1955, p. 143; F.P. BOWMAN, *Michelet et les métamorphoses du Christ, R. d'h. litt. de la France,* sep-oct, 1974, p. 824.

ampliamente tributario de su sentimiento? Desde 1830 hasta 1832, busca todavía su propia religión; si condena al cristianismo, es porque «ya ha cumplido su tiempo» y no por una malicia intrínseca. «Había que ensanchar el templo. La humanidad debía reconocer a Cristo en sí misma»[36]. Sin embargo, es verdad que a pesar de sus numerosas vueltas nostálgicas evoluciona «desde una simpatía difusa por ciertos aspectos del cristianismo hacia una hostilidad declarada por su esencia»[37]. Después de haber sido el libre intérprete de Jesús, el Espíritu va a convertirse, cada vez más, en su antagonista. A la edad del Hijo o de la Palabra, debe oponerse la del Espíritu o la del amor (esperando siempre otra metamorfosis). Mucho antes que Juan de Parma, ya lo había comprendido bien Tertuliano. Y esto —desde los comienzos del siglo XIII— es lo que comenzaba a realizar la orden franciscana, que se «entregó con la cabeza baja, al amor de Dios» y cuyo «misticismo ardiente fue vivamente acogido por las mujeres». Hacia el mismo tiempo, Amalrico de Chartres y su discípulo David de Dinant enseñaban «que todo cristiano es materialmente un miembro de Cristo, dicho de otro modo, que Dios está perpetuamente encarnado en el género humano. El Hijo —dicen ellos— ya ha reinado bastante, ¡que reine ahora el Espíritu Santo! En cierto sentido, ésta es la idea de Lessing»[38].

Esos doctores audaces, que en su mayor parte eran profesores en París, dan así la mano a los discípulos «vagabundos» de Francisco de Asís. Unos y otros concurrían para reforzar otra corriente totalmente distinta, la racionalista antimística que en el siglo anterior había encontrado su protagonista en Abelardo. Ese «joven osado» procedía de una noble estirpe jalonada por los nombres ilustres de Orígenes, Arrio, Pelagio, Juan Escoto, Gerberto y Berenguer; y debía tener como gloriosos sucesores a Arnaldo de Brescia, Pico de la Mirandola, Giordano Bruno, Descartes y Voltaire. Más aún, genio multiforme, puede también pasar, «bajo otro punto de vista, como el precursor de la escuela *humana y sentimental* que se ha reproducido en Fénelon y en Rousseau...» Todos esos hombres forman «la cadena de los libres pensadores» que condujo a la Revolución. Todos ellos anuncian, engendran ya, «el libre espíritu». Admiramos a esta genealogía generosa. Admiramos hoy tan estupendos atajos: «Pelagio vino después de Arrio, Abelardo después de Berenguer»; o: Abelardo, hijo de Pelagio, padre de Descartes, y Breton como ellos[39]. Pero comprendemos también las exclamaciones del Barón de Eckstein, cuando da cuenta en *L'Européen* de los dos primeros volúmenes de la *Historia de Francia:* «¿Pueden

[36] H.F., t.1, p. 609: p. 610: «Dios no es menos Dios por haberse hecho humanidad...» Textos que ya nos reenvían bien lejos del «deismo».

[37] GAULMIER, *op. cit.*, p. 45.

[38] H.F., t. 1, pp. 498 y 552-554.

[39] H.F., t. 1, pp. 311, 452-454, 457. Cf.p. 459-460, sobre el «libre misticismo» de Robert d'Arbrissel, «movimiento del todo contrario al de Abelardo».

consentirse semejantes asociaciones de ideas?... Michelet no pone límites a la audacia de su pensamiento para hacer combinaciones colosales... Franquea todas las fronteras al galope de su pensamiento imaginativo»[40].

«Desde el punto de vista filosófico, el espíritu de Michelet nunca estuvo más desarrollado que en los años 1830 a 1840. Muy lentamente, de 1840 a 1849, llegará a hacerse un credo personal»[41]. Sin embargo, en lo que concierne a nuestro tema, en 1840 su evolución estaba ya más o menos concluida desde hacía tiempo, dejando aparte un punto de historia que ya precisaremos. En ese año da un curso sobre la «reinterpretación de la Edad Media» y publica el tomo quinto de su *Historia de Francia.* Aún se percibe su nostalgia del catolicismo:

> ¿Quién no ve sin envidia a todos esos fieles que salen a oleadas de la iglesia, que vuelven de la mesa divina rejuvenecidos y renovados...? El espíritu permanece firme, pero el alma está muy triste... El creyente del porvenir, que no pone menos corazón en el pasado, apoya entonces la pluma y firma el libro; pero no puede menos que decirse: ¡Ay! ¡Qué pena de no estar con ellos, de no ser uno de ellos, el más simple, el más pequeño de estos niños![42].

El 5 de agosto de 1843 confía a su Diario estas palabras de tierno adiós a la Iglesia, a «esta gran madre, tanto más amada por mí cuanto que la he amado largo tiempo en la libertad... Una lágrima aún, y después te sigo, ¡oh Porvenir!... ¡Adiós, Iglesia ¡Adiós, mi madre y mi hija! ¡Adiós dulces fuentes que me fueron tan amargas! Yo dejo cuanto amé y conocí por lo desconocido infinito, por la sombría profundidad donde siento, sin verle todavía, al nuevo Dios del porvenir»[43]. Tres años más tarde, en la larga meditación que pone por escrito al día siguiente de la muerte de su padre, el tono de la separación se hará más seco y más áspero: «Depositémosle (al cristianismo) al lado de las religiones desaparecidas. Sin duda, ha sido un paso, una edad en la vida religiosa. Pero todos los elementos bárbaros que él mantenía le han hecho desaparecer a su vez».

Lo que queda a través de las fases de una evolución que era preciso

---

[40] *L'Européen,* febr., mar. y ag. de 1834; en H.F., t. 1, pp. 762, 769, 836, 842. Citando otros ejemplos de asimilaciones y de oposiciones arbitrarias, concluía: M. Michelet, «según pienso, ha leído inmensamente, pero ha estudiado poco» (p. 843).

[41] MONOD, 1905, p. 93.

[42] P. 146, Cf. M.E. JOHNSON, *op. cit.,* pp. 70-71.

[43] Citado por GAULMIER, pp. 60-61. En una carta de 1862 a su yerno Dumesnil escribe: «Yo amaba la edad media; este es el último momento en que yo la amé, el invierno de 1842-1843. El curso está dorado de ese fulgor extinto para siempre». Cf. P. Paul SIRVEN, *Jules Michelet, lettres inédites,* 1841-1871, PUF, 1924, prefacio, p. 85. Y JHONSON, p. 84.

Sin sospechar el fondo de sinceridad, e incluso dejándole que se emocione, no se puede evitar la impresión de que a Michelet le sucede que se complace, hasta en sus notas íntimas, en un patetismo un tanto teatral.

recordar sumariamente[44] —apartamiento progresivo, no de una práctica real o de una fe que no existía, sino de una simpatía por el cristianismo medieval al mismo tiempo que por las formas de la vida religiosa en el seno del catolicismo— es el esquema joaquinita. El joaquinismo obsesiona la imaginación de Michelet. Inspira y justifica a sus ojos su propio sueño del porvenir. Se impone a él, desbordando los marcos en que le había fijado su primer autor.

En 1842, tomando de nuevo el esbozo de 1833, Michelet consagra tres lecciones al surgimiento del Espíritu Santo en la conciencia cristiana y a sus consecuencias. La ley antigua, bajo la Antigua Alianza en la que el Padre imponía el «trabajo de la Ley», era la de la esclavitud y del temor. La edad del Hijo fue la de la disciplina y la de la sabiduría. Ahora ha venido la tercera edad, anunciada desde hace largo tiempo. Ha surgido de una asociación, que se hizo en plena Edad Media, entre una reviviscencia del antiguo pensamiento griego y la tradición judeocristiana; es un producto de la victoria del primero sobre la segunda. En el siglo doce «se establece una lucha entre el Hijo y el Espíritu Santo; el Hijo representa la tradición; el Espíritu Santo representa la libertad, el movimiento y el amor. Abelardo y Eloísa, en su abadía del Paráclito, y más tarde Joaquín de Fiore en su Evangelio eterno, anunciaron el reino del Espíritu»[45]. Esta primera lección, dice Gabriel Monod, «era una declaración de guerra al cristianismo tradicional, cerrado en la imitación estéril del Hijo, y el anuncio de una forma religiosa nueva en la que el alma encontrará una perpetua renovación»; pero la declaración de guerra estaba hecha «bajo una forma tan mística y tan lírica que, sin duda, el público no se dio cuenta de su gravedad». La lección siguiente mostraba, en el culto a la Virgen y en la evocación de la figura de San Juan, un intento de conciliación entre la fidelidad a Cristo y la apertura al Espíritu; esfuerzo abortado, porque «la Edad Media no supo amar bastante». Y la última lección celebraba la Edad Moderna, en la que la libertad, tomando plena conciencia de sí misma, inaugura una reconciliación universal.

Michelet asociaba estrechamente a Joaquín de Fiore con los Valdenses, perseguidos por la Iglesia, y con otros muchos cuyos nombres no nos han llegado. Los invoca en su curso del año siguiente: «¡Viejos profetas de la Edad Media, que nos prometéis el Evangelio eterno, venid en nuestra ayuda!». Y en mayo de 1844, describiendo los frescos de la capilla y de la torre del palacio de los papas en Avignon: «¡Qué terrible condena para la

---

[44] Se hallarán análisis de ello en las obras de Monod, Halévy, Johnson, Gaulmier, Bénichou y en el artículo citado de Bowman.

[45] Notemos el lazo tendido entre Abelardo y Joaquín así como la mención de la abadía del Paráclito. Volveremos más adelante sobre ellos. En este párrafo tomamos, extractándolo, el resumen de las tres lecciones dado por MONOD, t.2, pp. 77-78.

monstruosa Babel es que, allí mismo, se haya conservado —por sus pinturas— la inspiración de la nueva Iglesia, del Evangelio eterno!»[46]. El tono del profesor sube y se caldea de año en año. Se recordará que, en 1843, «furioso»[47], fulmina su curso sobre los jesuítas y anota en su Diario que la Iglesia «es un sepulcro vacío al que han mancillado los jesuítas»[48]. En 1844 trata de Roma y de Francia. En 1845 publica su libro, retoque de otro curso: *Sobre el sacerdote, la mujer y la familia.* Sus colegas han condenado sus excesos; se han hecho vanos esfuerzos para conseguir su moderación. Su enseñanza no es más que una predicación vehemente. (Su curso fue suspendido el 2 de enero de 1848).

Gabriel Monod ha subestimado la clarividencia de los oyentes de Michelet que le oían alabar al Espíritu Santo y al Evangelio eterno. Un crítico poco bondadoso denunció complacientemente en 1844, en un panfleto titulado *Los nuevos Montanistas en el Colegio de Francia,* «ese pathos metafísico-histórico atiborrado de injurias y de citas truncadas que algunos osan llamar un *Curso de historia.* Allí cita el apóstrofe siguiente, según una estenografía: «¡Oh Iglesia! ¿No te recuerda eso las lecciones que uno de tus profetas, Joaquín de Fiore, escuchado con respeto por papas y emperadores, dictaba al año 1200 al pie del Etna? Su discípulo nos dice: El dictó tres noches y tres días, sin dormir, comer ni beber; yo escribía... y él estaba pálido como la hoja de los bosques. El propuso allí tres edades, etc». Ese profeta misterioso —prosigue André Jacoby— «colocado de forma tan dramática al pie de un volcán, ese fantasma de melodrama... ese Ezequiel del siglo XIII... ya no podrá dudarse de que, al predecir el reino del monaquismo hasta la consumación de los siglos —incluyendo también al siglo XIX—, veía simplemente «la luz del mundo moderno», la libertad del monopolio y la victoria de la Universidad sobre los Jesuitas»[49].

Desde 1841, el curso sobre el Renacimiento había cantado el triunfo de la vida sobre las doctrinas de la muerte. En 1843, la introducción al volumen, que volvía sobre este curso, estaba totalmente redactada. (El volumen no será editado hasta 1855 y lo citaremos más adelante). En adelante Michelet repudia abiertamente su historia de la Edad Media, como

---

[46] Textos en MONOD, t. 2, pp. 156, 174, 178.

[47] HEINE, 1º junio 1843, que cita estas palabras públicas («¿contra el clero»?): «Para echaros, hemos derribado una dinastía, y si es preciso, derribaremos aún otras seis dinastías para echaros». *Lutèce,* ed. de 1866, p. 353.

[48] *Journal,* «Ellos viven, hace 220 años... sobre el Sagrado Corazón, sobre un emblema, sobre un simple jeroglífico». MONOD, 1905, p. 127. Llega hasta defender la gracia contra su libre arbitrio, etc.

[49] *Les Nouveaux Montanistes.* pp. 105-113. Jacoby cita también estas palabras contra los Jesuitas: «La libertad viene hoy a la Iglesia a rezar para no dejarse ahogar bajo esa pesada capa de plomo. Los profetas y nosotros, sus hijos (bajo forma diversa, no importa) nosotros, hemos sentido a Dios igualmente, como el espíritu vivo y libre que quiere que el mundo le imite en su libertad...» Sobre este Jacoby, ver infra, cap. XV.

demasiado favorable a este período oscurantista. Poco tiempo antes, en el prefacio a las *Memorias de Lutero,* había confesado —pagándole no obstante su deuda— que sus mayores simpatías no estaban de su parte; «Yo no enseñaré —había escrito— como tantos otros, las llagas de una Iglesia en la que he nacido y me es tan querida. Pobre vieja madre, negada y perseguida por su hijo; en verdad, no seré yo quien quiera maltratarla todavía»[50]. Se reprocha ahora haber dudado demasiado en el elogio del Reformador; y declara; «Me fue muy saludable vivir con ese gran corazón que dijo *no* a la Edad Media»[51]. Pero todo esto no le hace renunciar a su mito del Evangelio eterno, sino que se traduce en una oposición cada vez más acentuada del Hijo y del Espíritu; y en la sustitución radical del primero por el segundo[52]. «Combate eterno del Hijo y del Espíritu Santo», anota en su Diario el 3 de mayo de 1842. No es mucho decir eso. Es preciso que la obra de Cristo sea aplastada, que no quede de ella ni siquiera un puñado de cenizas, para que triunfe el Espíritu solo. 5 de Julio de 1843: «Entro en el Renacimiento... Ya era hora de que yo tomase claramente partido contra el partido de la muerte»[53]. Retomamos esta emocionante meditación de Michelet sobre la muerte de su padre, el 21 de noviembre de 1846: «¿Caminará el mundo *traduciendo* el cristianismo, como yo había creído en un principio, o bien destruyéndolo, como lo veo hoy? Nadie ha hecho más votos que yo en favor de una transformación dulce y regular, que dejara subsistir todo lo que la forma tiene de inocente. Error y debilidad. La vida nueva es más exigente: exige la inmolación, la muerte de todo lo que la ha precedido»[54]. Y el 5 de junio de 1849, haciendo alusión a un sentimiento que, hacía poco aún, se despertaba en él: «Hay una cierta dulzura en frecuentar la iglesia, pero hay más dulzura en construir una iglesia. Y hoy estamos todos llamados a hacer esto». El no quiere pensar si no es por oposiciones tajantes, en términos de guerra y de exterminio. En 1833, en el *Cuadro de Francia,* Lyon era la «ciudad amable»; en 1853, es la

[50] *Mémoires de Luther,* pp. XI-XII.

[51] Las críticas dirigidas a Lutero se han vuelto otras: mientras anula el libre arbitrio, predica al pueblo la sumisión. El mismo lamenta haber dado demasiada importancia al factor teológico, en su estudio sobre Lutero; acentúa el carácter más alemán que luterano de la Reforma... Prefiere Rabelais a Lutero; pero Reforma y Renacimiento han contribuido en la necesaria obra de destrucción. Cf. *Hist. de France,* t. 8, 1855, p. 306 etc.

[52] Sobre los cambios de Michelet a propósito de Cristo y de su obra, véase el artículo citado de Bowman. El autor cita un texto de Seebacher que relaciona con ingenio pero, creemos, muy arbitrariamente, la última posición de Michelet con las concepciones de Marx sobre la alienación religiosa y con su crítica de Feuerbach. Lo. cit., pp. 850-851.

[53] Citado por CORNUZ, P. 204.

[54] «¿Destruir? Sabemos mucho sobre esa palabra. Nada se destruye. Todo permanece en sustancia, mediante transformación»; pero, sin duda es preciso que el cristianismo «sea devorado, absorbido, que pierda toda su forma propia, que caiga en el estado de materia inerte, para estar en el gran museo necrológico donde duermen las religiones desaparecidas...» CORNUZ, p. 212.

«Ciudad trágica»; ha visto allí las dos colinas, la de Fourvière y la de la Cruz-Roja, como «dos capitales de dos religiones rivales»[55].

En Pentecostés de 1850, presentó una nueva versión abreviada de su teoría de las tres edades para instrucción de su pequeña Athénaïs; la consigna en su Diario. Y se toma grandes libertades con relación a las versiones precedentes. Adviértase que el papel, no solamente esencial, sino único, recae sobre Abelardo:

> Yo enseñaba a mi niña la historia del Espíritu Santo. La Antigüedad encontró al Padre, Grecia encontró al Hijo o al Logos, Cristo encontró al Espíritu Santo. Pero habiendo encontrado Abelardo que el Espíritu Santo —y no el Hijo— era el amor, la leyenda del Hijo-Amor debía hundirse[56].

En 1855 Michelet se decide a publicar por fin los volúmenes séptimo y octavo de la *Historia de Francia*. Los abre con una larga introducción, a la vez «retractación» y manifiesto, cuyo nudo central es la cuestión del Evangelio eterno. Recojamos la nueva expresión de su pensamiento.

En el relato de 1833, el anunciador era Juan de Parma, en quien los hijos de San Francisco de Asís tomaban conciencia del mensaje revolucionario implicado en la vida de su fundador. Sin duda, desde hace diez siglos al menos, una imponente línea —la de todos los «héroes del pensamiento y del amor», la de los grandes profetas y heresiarcas— preparaba la gran revolución (se ha visto más arriba); pero sus representantes, el último de los cuales era entonces Abelardo, habían bebido en otras fuentes. Fundación del racionalismo y advenimiento del espíritu de amor no son sinónimos; como tampoco un movimiento místico parece apto para transformar la religión cristiana y hacer de ella una filosofía[57]. El «libre espíritu», con el que Michelet no dejaba de soñar, corría gran peligro de ser doble. El mismo Michelet lo había sospechado. Había escrito en 1833, en el momento de anunciar la entrada en escena del Evangelio eterno: «La seca lógica (que tan buenos resultados había obtenido en tiempos de Abelardo) no bastaba ya». En la redacción de 1852 ha suprimido «seca»; primer paso, tímido aún, para recuperar un hombre prestigioso en favor del gran movimiento espiritual que debía expandirse en el siglo XIII. También había escrito que la enseñanza de Abelardo había realizado «las invasiones de la lógica en la

[55] Cf. GAULMIER, pp. 46, 68 y 82. CARRÉ, p. XXIV. La diversidad de las circunstancias sociales puede también influir en estas antítesis.

[56] *Journal*, ed. Viallaneix, 1959, t.2, p. 102. Carta de agosto 1854, citada por CORNUZ, p. 211: «Como Alfredo, he creido largo tiempo en la transformación. Desde 1845, creo en la necesidad de una muerte temporal para esta religión». Nótese esa palabra «temporal». Cf. el prefacio de 1855: «Morir, ¿es un mal tan grande? A ese precio se renace en lo que tenemos de mejor». H.F., ed. de 1876, t. 9, p. II (Citaremos esta edición para el volúmen de 1855, que era entonces el t. 7).

[57] H.F., t. 1, ed. de Viallaneix, p. 668.

religión, la prosaica victoria del razonamiento sobre la fe»[58]. Ahora nos dice que, «más que una ciencia, era un espíritu»; que este espíritu era ante todo «de gran dulzura, el esfuerzo de una lógica humana para interpretar la sombría y dura teología de la Edad Media»; y que «por eso muy probablemente ese espíritu elevó al mundo mucho más que por su lógica o por su teoría de los universales». No hace mucho Abelardo era ante todo el joven profesor que entusiasma a los estudiantes y se burla de los viejos maestros; ahora le ve también como al predicador que levanta a las multitudes: «Si la multitud... siguió tan vivamente el alcance de la lógica de Abelardo en las más oscuras cuestiones, ciertamente era porque estaba fuertemente preparada por su enseñanza teológica, mucho más popular. Bajo la ingrata forma del tiempo, esta teología, eminentemente humana y dulce, indica una verdadera ternura de corazón en Abelardo»[59]. Y nuestro historiador se reprocha no haber sabido reconocerlo desde el principio. Y de ahí, otro cambio más espectacular. Abelardo le había parecido al principio el iniciador de la Escolástica: «Se ha creído —decía en 1833— ahogar a Abelardo, pero él vive y habla en su discípulo Pedro Lombardo, que desde París rige toda la filosofía europea»[60]. Pero en 1855 (o ya diez años antes) escribe, evocando el siniestro futuro del «conócete a tí mismo» de Abelardo y del «Evangelio eterno», igualmente sofocados: «es la época floreciente de Lombardo, en la que su manual de idioteces tuvo doscientos comentadores»[61]. La contradicción es perfecta.

Entretanto, Michelet había descubierto a Joaquín, que hasta entonces permanecía en la sombra. Le concede el puesto que le corresponde, cita largamente su *Concordia,* le relaciona con Abelardo: «El hombre del año 1200... sabe que el Espíritu Santo es el libre espíritu, la edad de la ciencia»[62]. Juan de Parma (sustituto de Gerardo, que aún sigue ignorado) no es más que el vulgarizador del abad de Fiore; solamente le supera en osadía y en testarudez, porque el pobre Joaquín, tímido, se excusaba, «rechazaba la idea del Evangelio eterno» cuando precisamente la proclamaba de hecho; y ofrecía al Papa el libro que aniquilaba al papado[63]. Después de haberse remontado en su búsqueda de Juan de Parma hasta Joaquín de Fiore, Michelet se remonta ahora hasta Abelardo. Una palabra le ha puesto sobre la pista: el Paráclito. Tras el fracaso y la humillación del Concilio de Soissons, perseguido por toda partes, Abelardo «se escondió en un lugar

[58] *Ibid.,* p. 445.
[59] 1855. T. 9, ed. de 1876, pp. 8 y 9.
[60] H.F., ed Viallеneix, t. 1, p. 498, (L.4, c.6).
[61] H.F., t. 9, 1976, p. 46.
[62] T. 9, pp. 63-64. El cita *Concordia,* pp. 9, 20, 96, 112. Nótese ese pasaje en el que no es nombrado Cristo: «Al pueblo judío fue encomendada la letra del Antiguo Testamento; al pueblo romano, la letra del Nuevo; a los hombres espirituales les ha sido reservada la inteligencia espiritual que procede del uno y del otro».
[63] *Op. cit.,* p. 65; cf. p. 64.

desierto»; «Al ser pobre y no tener más compañía que la de un clérigo, se construyó una cabaña y un oratorio en honor de la Trinidad, ya que le acusaban de negarla. El llamó a este eremitorio el Consolador, el Paráclito»[64]. Así en 1833. ¿Cabe algo más simple? Pero en 1855 hay toda una transfiguración: «Cuando Abelardo fue a esconderse al desierto, erigió el nuevo altar del Paráclito, del Espíritu Santo, del Espíritu de ciencia y de amor... Su abadía del Paráclito, fundada con las limosnas del pueblo, fue la primera y la última iglesia que se ha levantado al Espíritu Santo. Y enseñó que el Espíritu Santo era idéntico al amor... Doctrina de gran alcance moderno, que abría la interpretación, quería salvar la antigua fe proporcionándola progresos, de forma que ella fuera extendiéndose a la medida de los tiempos nuevos y del nuevo mundo»[65].

«Es sabido —prosigue— con qué furor salvaje fue esta vez aplastado por aquellos que querían perecer». Pero Abelardo fue relevado por otros innovadores —los Valdenses, Joaquín, Francisco de Asís, Juan de Parma—, a quienes el Papado, creyendo poder jugar con la intuición contra la razón, cometió la imprudencia de animar en sus principios y resultaron ser después mucho más destructores[66]. Hubo entonces una represión general y vino el triunfo de los semi-racionales y de los semi-místicos, es decir, de la idiotez universal. Durante tres siglos retrasaron el Renacimiento. Entre los «semi-razonadores», Michelet ataca ahora a Tomás de Aquino, cuya manía de conciliar a Aristóteles con la Iglesia no indica un «cerebro muy sano»; su obra tenía que ser estéril: «una mula no engendra»[67].

El tomo decimoséptimo y último de la *Historia de Francia* apareció en 1867. En el prefacio de 1869 a la reedición de toda la obra, Michelet, disertando sobre el método histórico, dice a propósito de sus momentos iniciales: «Por entonces, yo era más bien artista y escritor que historiador. Ello aparece en los dos primeros volúmenes... El grito de la Razón por Abelardo, el inmenso movimiento del 1200, tan cruelmente sofocado... están allí demasiado poco sentidos»[68]. Estaríamos tentados a pensar que, por el contrario, provisto de documentación más numerosa, él ha venido a

---

[64] H.F., t. 1, p. 456.

[65] T. 9, 61. Entre las dos fechas, habrá tenido tiempo de olvidar *l'Historia calamitatum*.

[66] T. 9, p. 37. «Roma espantada percibió todo lo que tenía que temer de estos amigos que querían rejuvenecerla, pero metiéndola disuelta en el caldero de Medea...»

[67] T. 9, pp. 34 y 40, cf. p. 119-120: «...de la filosofía proscrita nació la infinita legión de los ergotizantes... De la religión ahogada nació el mundo beato de los místicos razonables, el arte de delirar sabiamente» Pp. 37-38: Los primeros «caminaban torpemente, con trabas en las patas, tristes cuadrúpedos que, no obstante, avanzaban un poco»; los segundos «eran animales alados; daban el asombroso espectáculo de volátiles que abrían por momentos sus pequeñas alas atadas, embridadas, con los ojos vendados, saltando hacia el cielo hasta un pie de la tierra y cayendo de nuevo sobre su nariz, tomando incesantemente impulso para asegurar su vuelo de ocas en el corral ortodoxo y en el estercolero natal»—¡Pobre gran Michelet!

[68] H.F., ed. Viallaneix, t. 1, p. 16.

ser menos historiador aún, al menos para el tema que nos ocupa. El mismo habla de «su violenta imaginación». Esta no ha hecho más que crecer a la par con su frenesí. A su curso de 1842, a su libro tardío de 1855, debemos, si no la creación total, sí al menos la amplitud de un cierto mito de Abelardo que aún se arrastra en algunas publicaciones de nuestros días y que hace ver en aquel gran hombre un precursor, incluso el precursor por excelencia de Joaquín de Fiore[69]. Henri Heine, abandonándose a su vena de caricaturista, le ha calificado de «historiador sonámbulo»[70]. En el caso presente, no nos parece demasiado forzado el epíteto. Parece que en el barrio Latino se le solía llamar «Señor Símbolo». Paul Viallaneix, cuya competencia es reconocida por todos, nos asegura que a partir del tercer volumen Señor Símbolo sienta la cabeza, deja de imponer «con razón o sin ella los postulados de su filosofía de la historia»[71]. Pero lo que es natural vuelve a veces al galope, y hay que admitir excepciones. Si es cierto, como escribía André Cochut en 1842, que «la transformación de los hombres en mitos y de los hechos en símbolos, la interpretación audaz y las vagas generalidades, son otras tantas costumbres contraídas en la escuela de Vico», entonces se debe admitir que esas costumbres se habían implantado en un terreno propicio[72]. El segundo retrato que Michelet ha trazado de Abelardo nos ofrece un ejemplo de la facultad que tenía para olvidar o transformar lo que es posible conocer de un personaje histórico —cosa que él mismo había dicho— para conferirle un alcance simbólicamente inmenso.

¿En qué medida es él el autor de este mito de Abelardo? En su introducción de 1855 nos dice: «Cousin y Rémusat, en sus hermosos trabajos, y Hauréau en su resumen serio, neto y tan luminoso, desgraciadamente no han podido tomar al hombre en sus dos vertientes, impedidos como estaban por su propio esquema»[73]. Es decir: que ellos no han sabido ver en él al profeta del Paráclito. Cuando reivindica así una (poco envidiable) prioridad, nos parece que Michelet tiene razón. Ni en su larga y erudita introducción de 1836 a las *Obras inéditas de Abelardo,* ni después puede considerarse a Cousin responsable del mito. Y menos aún Louis Bautain, severo para con «el racionalista Abelardo», imbuído «de un espíritu totalmente aristotélico», uno de los fundadores «del método escolástico», precursor de Lombardo, que será precisamente el blanco

---

[69] Y por ahí, finalmente, del Renacimiento. Los brazos del mito son anchos. Desde el siglo de Abelardo, «cuya savia y fecundidad ha narrado de forma tan perfecta, hará salir un día, en su celo de neófito, la verdadera era del Renacimiento». Lucien FEBVRE, *Comment Jules Michelet inventa la Renaissance,* en *Pour une histoire à part entière,* 1962, p. 727.

[70] 1º de junio 1843. En *Lutèce,* ed. de 1866, p. 346.

[71] H.F, t. 2, 1975, p. 25.

[72] *Rev. des deux mondes.* 15 de enero 1842; en H.F., t.2, p. 696.

[73] *Hist. de France,* ed. de 1876, t. 9, p. 8.

contra el que apunta Joaquín de Fiore[74]. En 1850 Hauréau habla de Abelardo como del «más fiel discípulo de Aristóteles» en su siglo y, admirando en él a «uno de esos hombres raros, uno de esos felices genios en los que se resume todo un pasado, en los que se revela un largo porvenir, apóstoles que arrastran tras de sí a una apretada multitud», le reprocha su gusto por «los argumentos sofísticos» y las facilidades que se concede «para reducir al absurdo las tesis opuestas a las suyas». Ninguna alusión a un profetismo de la tercera edad: el «fanatismo» de San Bernardo no ha combatido en «El peripatético del Palet» mas que «la recta razón»[75]. Sin embargo, en 1842, en la *Revue indépendante,* Henri Martin evoca «el sentido del progreso, tan pujante en Abelardo, que le personificaba en la acción del Espíritu Santo»[76]: ¿no podría ser esto un eco, atenuado y sosegado, de lo que decía ese mismo año el curso del Colegio de Francia sobre el altar del Paráclito levantado para el nacimiento del mundo nuevo? En 1846, Charles de Rémusat será mucho más explícito; concederá la mayor importancia al hecho de que la capilla erigida por el monasterio de Eloísa fuera dedicada al Paráclito: nombre simbólico, querido así por Abelardo, no simplemente porque el autor de la *Historia calamitatum* hubiera recurrido al Espíritu Consolador, sino porque la nueva fundación sería el lugar donde soplaría el nuevo espíritu, en contraste con la abadía de Claraval, no muy distante, donde reinaba la mentalidad más retrógrada y desde donde los cistercienses, «jesuitas austeros y altaneros», espiaban envidiosamente a Eloísa y a sus monjas[77]. A pesar del doble símbolo del Paráclito y de los jesuitas, cuyo origen puede adivinarse, el romanticismo de Rémusat no alcanza la amplitud mítica del de Michelet.

Todavía no hemos medido esta amplitud. Engloba en un todo a Abelardo, Amalrico de Bene, Joaquín, sus precursores y sus discípulos, para encontrar en ellos la fuente de la ciencia y de la filosofía, de la emancipación y de toda la modernidad. La Iglesia del Paráclito es el Colegio de Francia anticipado. La montaña de Santa Genoveva, donde resonó la voz de Abelardo, «está a dos pasos del Panteón en que descansan Voltaire y Rousseau». «Sabiéndolo o sin saberlo», Miguel Angel ha sido guiado por la misma visión que Juan de Parma; «el maestro inmediato» del prodigioso artista que pintó las sibilas y los profetas en el techo de la Sixtina «es el

[74] *Philosophie du christianisme,* 1835, t. 2, pp. 11, 113 y 124. Cf. p. 121, nota: «Gautier el Prior y el abad Joaquín consiguieron hacer añadir al Libro de las Sentencias un índice de las que estaban condenadas;: Articuli in quibus magister sententiarum communiter non tenetur».

[75] *De la philosophie scolastique,* t1, pp. 263, 266, 267-286.

[76] T. 3, p. 231: «Del papel de Francia en la filosofía de la edad media».

[77] *Abélard,* t. 1, 1846, pp. IV-X y 109-131. «Este libro es muy serio, anunciaba el autor; hemos entrado en la noche de la edad media para caminar por ella con el estandarte en la mano»; Y también: «Concebí el proyecto de oponer la historia a la novela»: Rémusat quería por eso negar que fuera suyo un opúsculo novelado sobre Abelardo que él había comenzado a escribir en su juventud.

siglo XII y la visión de Joaquín de Fiore que Savonarola no se atrevió a leer». La impotencia de Savonarola fue creer que la gran revolución religiosa «se haría en el seno de la idea cristiana; que se mantendría en la medida de Cristo, a quien aquella revolución sobrepasaba por todas partes, como bien lo habían entendido Joaquín de Fiore y los videntes del siglo XIII»[78]. Ninguna ilusión más grave: el espíritu de Abelardo y de Joaquín «fue el alfa del Renacimiento y circuló desde entonces como un Evangelio eterno» y es «un amor impetuoso» el que ha hecho «este milagro, *contrario al Evangelio*» de Cristo[79]. Ideal del Renacimiento, ideal de nuestro tiempo. Michelet lo ha hecho suyo:

> ...¡Reino del libre espíritu, edad de la razón y de la infancia, a la vez! ¡Doctrina enternecedora que embarca al género humano en ese navío de amigos en el que Dante hubiera querido bogar para siempre y en el que pedimos a Dios que nos deje navegar de mundo en mundo![80].

Adviertase esa nueva alusión a la metampsicosis, tal como Michelet se la imaginaba con gusto, tal como él pensaba encontrarla en las religiones indias[81]. Como en George Sand, la idea se corresponde en él con la de una progresión trinaria en la historia de nuestra humanidad.

Los contemporáneos se irritaron con la lectura de *El Renacimiento,* lo mismo que ya había hecho Aurélien de Courson en 1847. ¿Cómo era posible que este escritor, «que había emprendido... una especie de paseo lleno de baches a través de nuestros anales», y que había aportado seis volúmenes en los que «todo nuestro pasado era juzgado con emoción, imparcialidad y benevolencia», hubiera podido dejar a su caballo dar, «de repente, una vuelta atrás... para enfilar con el mismo galope irregular el camino directamente contrario al que había seguido hasta entonces?» «Defendamos al Michelet de ayer contra el Michelet de hoy», concluía Albert de Broglie en un artículo del *Correspondant,* «defendamos la historia contra el panfleto»[82]. La alerta era un poco tardía. Albert de Broglie no había descubierto que el cambio se operaba en el Colegio de Francia desde hacía una quincena de años; ni que el autor de la *Historia de Francia,* juzgando en principio con «benevolencia» a los siglos medievales, había hecho suyo desde 1833 el mito del Evangelio eterno, que era un adiós al

---

[78] *H. de France,* ed. de 1876, t. 9, pp. 8, 9, 143, 326. Savonarola se defiende, en sus interrogatorios, de haber leído o gustado las profecías del Evangelio eterno que se esforzaban por ensanchar y renovar el dogma» (P. 143).

[79] *Ibid.,* p. 10 y prefacio a la edición de 1869. El subrayado es nuestro.

[80] Ed. de 1876, t. 9, p. 64.

[81] Ver infra. Cf. H. de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident,* Aubier, 1953, pp. 163-165.

[82] «De la civilización en el siglo XVI y de las últimas obras de M. Michelet», 1858; en *Questions de religion et d'histoire,* 1860, t.1, pp. 122-126 y 141.

pasado cristiano. Desde entonces —y justamente por causa de la Edad Media— él había considerado al cristianismo como «*su enemigo*»[83], y no lo había disimulado. Sus cambios sucesivos no habían afectado más que a los matices de sus sentimientos y a algunas explicaciones históricas.

Hemos de subrayar también que la antítesis fundamental de Michelet, presente en toda su obra, la que constituye el resorte de su filosofía de la historia[84], no se expresa siempre en los mismos términos, ni siquiera en términos equivalentes. Michelet fue al principio ante todo el cantor de la libertad, «principio heroico del mundo», que se conquista —poco a poco— sobre el imperio de la fatalidad. Desde la primera página de la *Introducción a la historia universal,* en simbiosis con la concepción evolutiva de la historia, una concepción agonística de la realidad mostraba a esta libertad, hermana de la justicia, en lucha con los poderes, servidores del «dios-naturaleza de la fatalidad»; maldita largo tiempo bajo el nombre de Satán, ha sido ella, esta libertad, principio crítico y negativo, la que —comenzando «por el orgullo de la fuerza la revolución del género humano»— había proseguido su obra «por el orgullo del razonamiento individual, por el genio dialéctico»[85], mientras esperaba anunciar su triunfo mediante las voces de la mística y de la profecía. Michelet la exaltaba contra los sistemas fatalistas tales como la «atracción» sansimoniana y contra los regímenes autoritarios. Cada vez más, en la relación del hombre con Dios, vino a oponer el principio de la libertad humana al «fatalismo místico», del que hacía fundador a San Agustín y a Lutero su sombrío heraldo moderno, felizmente contradicho por Erasmo en «su formidable *De libero arbitrio*»[86]; luego, generalizando, atacó al «fatalismo cristiano» de la gracia[87], hasta poner la divinidad en el «libre espíritu» del hombre. Paralelamente, quiso describir «el eterno combate de la gracia y de la ley»[88], pero para mostrar en la ley el principio de una edad transitoria: en el siglo XIII, en el conflicto

[83] En 1859, en *La Femme,* él escribirá contra Lamartine, con quien había tenido relaciones de amistad: «Atrás Jocelyn y todo lo que poetice la perversa mezcla del antiguo y del nuevo mundo». Citado por CORNUZ, p. 291.

[84] Sainte-Beuve le escribía en 1831: «¿Haría usted alguna discusión sobre la extensión que ha dado a la idea de la lucha de la libertad contra la fatalidad? ¿Está ahí, en efecto, la palabra del enigma de toda la filosofía de la historia?; y, en todo caso, ¿se contenta esta explicación con una expresión tan general?». En CARRÉ, pp. 77-78.

[85] *Introd.,* 1843, pp. 9-10, 40-41, 90, 91.

[86] H.F., ed. Viallaneix, t. 1, pp. 171 y 699: cf. t. 2, p. 34. *Mémoires de Luther;* ed. def. Flammarion, pp. 4-7 y 52-55. En 1519, Lutero «parecía dispuesto a recorrer todos los grados de la doctrina del amor, sin asustarse de las consecuencias funestas que de ahí se desprendían para la libertad y la moralidad del hombre». «Su triste libro *De servo arbitrio...*» Sin embargo, «no es inexacto decir que Lutero ha sido el restaurador de la libertad», porque si, en principio la ha negado, la ha fundado en la práctica»; «puso en marcha al espíritu humano en el mismo instante en que él creía reposarle sobre la almohada de la gracia».

[87] *L'héroïsme de l'esprit;* en H.F., ed. Viallaneix, t. 1, p. 39.

[88] H.F., ed. V., T, 1, pp. 587 y 696; cf. p. 39.

entre la Universidad legalista y las nuevas órdenes mendicantes, «como la gracia prevalecía sobre la ley, se hizo sensiblemente una gran revolución religiosa...; la orden de San Francisco... se confió enteramente al amor de Dios, exclamó, como más tarde Lutero: muera la ley y viva la gracia!»[89]. Porque, entonces, Michelet veía al enemigo de la libertad en la ley que pesaba sobre el hombre[90].

Pero enseguida pondrá el acento sobre la justicia, en la que consistirá el reino del Espíritu. Cuando había encontrado la palabra en Tertuliano, la rechazó, para adoptar la de Joaquín de Fiore, que saludaba en la madurez espiritual el retorno al estado de infancia: «¡Oh, sublime palabra! ¡La santa infancia heroica del corazón! ¡Por ella comienza otra vez toda la vida!» Sin embargo, la justicia va a tomar definitivamente la ventaja sobre «la arbitrariedad de la gracia». Ya el historiador había revelado, en 1831, el instante en que «el encanto» cristiano había debido romperse, cuando, «del pueblo», se había «levantado un hombre negro, un legista, contra la aurora del sacerdote», para oponer «el derecho al derecho»[91]. Más claramente, en 1844, le oye decir al teólogo, representante del pasado: «La gracia de Cristo ocupa para nosotros el lugar de la justicia y salva a quien quiere; algunos están predestinados a la salvación, la mayor parte, a la condenación»; mientras que la nueva autoridad, el jurista o el filósofo, le replica: «somos pagados según nuestras obras, según la justicia»[92]. Quiere disipar «el equívoco mortal» entre «el Dios injusto» que salva «a los que quiere, a esos favoritos de la gracia», y el «Dios de la justicia, el Dios de la Revolución». En su anticristianismo, que se ha convertido en fanático, no podrá ya discernir que él mismo se ha instalado en una doble arbitrariedad: forjandose una idea caricaturesca de la doctrina cristiana, y calcando la relación del hombre con Dios sobre el orden temporal que rige en las sociedades, por una equiparación de lo religioso con lo político. En 1854 escribía a Víctor Hugo: «Tu Jesús no es el mío...; tú concedes a la gracia, al amor arbitrario de los elegidos y de los favoritos, la producción de la justicia, ese gran amor imparcial. La gracia no es la justicia: no lo podrá ser

[89] *Ibid.*, p. 552 (H.F., 1,4.c.8). Tomando los términos de Michelet, DARGAUD le escribe el 15 de febrero de 1834, para animarle a seguir su camino sin tomar en cuenta las críticas que se le pudieran hacer: «Diga, pues, mi querido amigo, diga valientemente, como Lutero: ¡Muera la ley y viva la gracia!», es decir: ¡Muera la crítica! ¡Viva la inspiración!». H.F., t.1, en la introducción de Viallaneix, p. 105.

[90] En 1862, en *la Sorcière,* especie de retractación implícita de esta posición. Es a propósito de la fiesta del asno (símbolo del pueblo) en la edad media: «Conducido por Balaam, entra solemnemente entre la Sibila y Virgilio... Si él rezongó y coceó antiguamente contra Balaam, fue porque veía ante sí la espada de la antigua ley. Pero aquí se ha terminado la Ley, y el mundo de la Grecia parece abrirse de par en par, para los menores y para los simples. El pueblo lo cree inocemente...» Flammarion, p. 351.

[91] *Introd. à l'hist. universelle.*

[92] Citado por CORNUZ, p. 207 y 253.

jamás»[93]. Y en una nota del 15 de marzo de 1869, preparatoria de su nuevo prefacio a la *Historia de Francia,* resulta que, invirtiendo los papeles que tenían las personas divinas en la teoría joaquinita, escribe en un cierto arrebato de furia: «Jesús mata al Espíritu Santo»[94].

Michelet no reprueba solamente a la Edad Media y al cristianismo moderno: reprueba a la fe cristiana desde su primer brote. «Los primeros cristianos, en su conjunto y particularmente, en el pasado y en el porvenir, maldicen a la Naturaleza en sí misma. La condenan por completo... ¡Antiguos dioses, entrad a vuestro sepulcro. Dios del amor, de la vida, de la luz: extinguíos! ¡Poneos la capucha de los monjes...!». ¡Pero, no! «La naturaleza enterrada regresa; no ya furtivamente, sino como el ama de casa. Palidece la Anti-Naturaleza y no está lejano el día en que su hermoso eclipse traerá una aurora nueva para el mundo»[95]. «La gran revolución de los brujos», a la que se ha debido el nacimiento de las ciencias modernas, ha preparado su regreso. ¡He aquí que llega, al fin, el reino del Libre Espíritu, he aquí a la nueva Iglesia «anticristiana»![96] «Comienza el mundo de la humanidad, de la simpatía universal. El hombre es, al fin, hermano del mundo»...[97].

¿Es esto tan seguro? En su imaginación enfebrecida Michelet cree ver y tocar la meta. Pero pronto se retracta: «¡Oh! ¡Una iglesia de Dios, quién pudiera verla! El mundo moderno va hacia ella lentamente. Al menos, la gran revolución, la próxima revolución que está llegando, nos permitirá ciertamente poner la primera piedra, que es la justicia»[98]. En 1869, nueva tímida expresión de una esperanza demasiado voluntariosa: «La religión va a comenzar, yo lo espero —hasta ahora no la veo—, apenas unos albores...»[99]. Lo que llegó fue la catástrofe, en 1870. Al día siguiente de la guerra, el historiador envejecido se acuerda de Vico. En el primer volumen de su *Historia del siglo XIX* (1872), no piensa ya en reprocharle el no haber dicho que «los círculos van siempre ensanchándose»; más bién le reprochará lo contrario. El desarrollo del siglo le parece realizarse en el sentido inverso a lo que él había largo tiempo soñado: «¿Qué veo yo, en el fondo? Horror. Tres millones de muertos para comenzar; y además, 1815, 1870... Esta historia totalmente materialista podría expresarse en tres palabras: Socialismo[100], Militarismo e Industrialismo; tres cosas que se

---

[93] 17 abril 1854; en CARRÉ, pp. 65-66.

[94] *Journal.* En H.F., t. 1, p. 9.

[95] *La Sorcière,* 1962. Ed. def. Flammarion, pp. 338, 346 y 677.

[96] Nota de 1862, citada por Johnson, p. 230.

[97] *H. de France,* t. 7, 1855; ed. de 1876, t. 9, p. 400, cf. p. 399, sobre Leonardo de Vinci «que fue el primero en vivir el gran pensamiento moderno: el parentesco universal de la naturaleza».

[98] *La Pologne martyr* (sic), 1863.

[99] A Charles Alexandre, 20 dic. 1863.

[100] Michelet, después de julio de 1830, había quedado tan alejado de la agitación socialista

engendran y se destruyen mutuamente... La concentración de las ciencias... ¿nos conducirá a la idea-madre de la que nazca el universo nuevo? Hasta ahora, no lo parece»[101]. El hombre llega a ser mayor, y sin embargo la fábrica y el cuartel traen la fatalidad. Una última palabra de ciega esperanza no remedia en absoluto la tristeza de un gran sueño extinguido.

Sobre ese gran sueño se había expresado Michelet, por una vez —en el tiempo mismo de su paroxismo— en un lenguaje moderado, el lenguaje evolutivo. Fue dirigiéndose a sus amigos polacos, cuyos sentimientos cristianos conocía:

> No os pido que reneguéis de vuestra creencia, polacos. Ya lo sé: sois felices, jamás seréis capaces de desertar. No os pido que abjuréis de vuestra fe, sino que la comprendáis, que la extendáis, que la hagáis crecer[102]. Como todos los niños, durante largo tiempo habéis repetido palabras; hombres ya por la edad y el dolor, es hora de que vayáis a la idea. El Dios que os ha sido puesto sobre el altar en tal o cual imagen de piedra, sentidle ahora en el género humano, en su imagen de carne. La religión del mundo no es ya la fe agoísta que realiza su salvación aparte y va solitaria al cielo. Es la salvación de todos por todos, la fraternal aceptación de la humanidad por la humanidad. ¡Basta ya de encarnación individual, Dios en todos y todos Mesías![103].

Esta exhortación de tono protector databa de 1849 y 1851; figuraba en el estudio sobre *Kosciuszko,* que fue reeditado en 1854 en las *Leyendas democráticas del Norte.* Tras un nuevo levantamiento polaco que fue sofocado en 1862, Michelet reimprime su obra bajo el nuevo título de *La Polonia mártir (sic),* en 1863. Ahora bien, en la misma hora en que él lanzaba por tercera vez su llamada, redactaba enfebrecido su *Biblia de la humanidad,* la obra más alejada que se pueda pensar de toda visión cristiana, la obra que constituía la negación total de su «joaquinismo». Acababa de leer la *Vida de Jesús.* Fue un choque para él. Y la ocasión de «realizar un

---

como de la satisfacción burguesa de los doctrinarios o de los liberales en el poder. Después de 1848, le escribía Agustin Thierry: «Sus admirables páginas sobre los apóstoles de la fraternidad por la violencia... son victorias para la causa del orden y de la libertad». El 10.12.48; en CARRÉ, p. 34.

[101] Este pasaje es citado y comentado por HALÉVY, pp. 183-187.

[102] Se le creería vuelto al tiempo de *l'Introduction,* cuando explicaba que «el destino del hombre fue ir, por la libertad, de la fe a la ciencia», citando estas palabras «de una admirable profundidad» de «San Clemente de Alejandría»: «La ciencia es la demostración de la fe», 3ª ed., 1843, p. 232. Pero ¿se da cuenta ahora, mientras se muestra conciliador y persuasivo, del desprecio hiriente que se esconde en tal lenguaje, y de la caricatura absurda que hace de la fe cristiana? Si Mickiewicz ha leído el texto, ¿qué pudo pensar de él?

[103] *La Pologne martyr,* París-Bruselas, 1863, p. 129, cf. en la ed. definitiva (Flammarion) el volumen que contiene las *Légendes démocratiques du Nord* y *La Sorcière,* p. 117: *Kosciuszko,* XIV. Y ya, *Pologne et Russie,* 1850, p. 140.

viejo proyecto»[104]. A sus ojos, la concepción de Renan era estrecha y falsa: estrecha, porque limitaba su horizonte a la historia judeo-cristiana; falsa, porque privilegiaba a esta historia. ¿Quiso él oponerle una visión más amplia, verdaderamente universal? ¿Es su Biblia una especie de obra sincretista? ¿Intentaba mostrar la parte que le corresponde a cada una de las grandes religiones en la lenta y penosa formación de un «humanismo integral»? ¿Quiere extender «una nueva fe, más amplia, más "católica"»?[105]. Es ésta una opinión bastante extendida. Por ejemplo, ha escrito Mary-Elisabeth Johnson: «su Biblia es un gran intento de síntesis, de conciliación de las religiones»[106]; sin duda, según las veleidades anteriores de Michelet, Pierre Moreau también la entiende como «una Biblia en la que cada pueblo ha escrito su versículo; que llegue pronto el porvenir que logre reunir todos esos versículos y la religión del género humano será un solo pueblo»[107]. Semejante interpretación podría parecer acreditada por una frase del Diario: «Las pequeñas ruinas del mundo mediterráneo no bastan ya para la necesidad que experimenta mi corazón devastado»[108]. Es posible que, mucho tiempo antes, ésta haya sido su intención[109]. Pero la realidad es otra. La Biblia de la humanidad es una obra maniquea. A los pueblos del crepúsculo y de la noche, opone los pueblos de la luz: éstos vienen de la India, de Persia y de Grecia; aquéllos vienen de Egipto, de Siria, de Judea. Por un lado, la arbitrariedad del Dios de Israel, la lotería de la gracia, la esterilidad, la fatalidad, el odio a la creación, Dios puesto fuera de la naturaleza, el dominio del capricho femenino, las lamentaciones del Judío, «gritos siniestros del ave nocturna» o «*planctus* de un corazón que en la penitencia se siente todavía más impuro»[110]. Por otro lado, la Palabra de Ormuz, luminosa y fecunda: «Desde la India hasta el 89 baja un torrente de luz, el río del Derecho y de la Razón... La Justicia no es el expósito de ayer... Ella puede decir: He germinado en la aurora, en los albores de los Vedas. En la madrugada de Persia yo era la energía pura en el heroísmo del

[104] Cf. CORNUZ, p. 215: En junio 1848, pensaba escribir «*una Biblia del pueblo* que debía ir precedida de una historia de las religiones. Leroux habría inventado ese título de Biblia de la Humanidad; en un artículo de 1831: LACASSAGNE, en *Romanticismo y religión*, pp. 278-279.

[105] *Op. cit.*, p. 34.

[106] *Op. cit.*, p. 210.

[107] *Dict. des Lettres françaises*, XIX[e] siècle. T. 2, ed. de 1972, Fayard, p. 157. Igualmente CORNUZ, *loc. cit.*, sobre el primer proyecto, de hacía quince años.

[108] Citado por Raymond SCHWAB, *La renaissance orientale*, 1950, p. 415. Cf. *Bible de l'humanité*, ed. definitiva, Flammarion, pp. 286-287: «La Biblia de los judíos... ha escondido el mundo».

[109] Escribía a Athénaïs Mialaret el 12.1.1849: «...¡Oh mi prometida!, yo te hago un maravilloso ramillete de flores... Mañana rompo las barreras que separan las religiones». Cf. SCHWAB, p. 420.

[110] *Bible de l'humanité*. pp. 293-305. «Todo el progreso de los Judíos desembocó en una profunda esterilidad» (p. 303). Sin embargo admira a los profetas mártires (p. 295).

trabajo. Yo fui el genio griego...»[111]. La conclusión es clara: se quiere una fraternidad universal, pero se desconocen las condiciones para ello; «si ha de ensancharse el hogar, hace falta asentar en él... la gran Iglesia de Justicia;... seamos netos, limpios de las viejas mezclas. No más saltar de un mundo al otro»[112]. Y como si esto no estuviera suficientemente claro, el autor de la *Biblia* redacta una nota concebida en estos términos: «Hay que decir claramente algo que no contiene ni mi prefacio ni mi conclusión»:

El cristianismo no contiene
ni la ternura de la India,
ni el trabajo que es Persia,
ni la pujanza que es Grecia,
ni —sobre todo— algo que es de los tres:
el sentido de lo justo[113].

Y así son condenados, hasta sus más lejanas raíces, Israel y la fe cristiana. Y sí Michelet, al final, se condena a sí mismo en su primera obra. En la *Introducción a la historia universal,* que apareció en abril de 1831, tres meses antes que la *Historia romana,* podía leerse: «En la India el hombre esta curvado, prosternado ante la omnipotencia de la naturaleza... En Persia, el hombre busca el olvido de sí en la embriaguez... La libertad humana no ha reposado nunca antes de haber alcanzado, en su fuga, las montañas de Judea... El cristianismo ha constituido al hombre moral..., liberó al hombre rompiendo los ídolos... El mundo moral tuvo su Verbo en el cristianismo, hijo de Judea y de Grecia...»[114]. Se piensa en la «nariz de cera» de los viejos escolásticos. Bajo los dedos expertos de Michelet, o más bien por efecto de su sonambulismo apasionado, la historia puede plegarse a cualquier fin[115].

Sorprendido por esa respuesta de un hombre a quien había admirado, Renan dice a su amigo Berthelot: «Creo que es incapaz de ver más que lo que él imagina»[116]. Es incapaz también de dejar controlar sus pasiones por un poco de razón[117]; incapaz —digámoslo para su excusa— de imaginar

[111] Para mejor mostrar que toda libertad viene por Grecia, declara que «no hay fatalismo en el teatro de Esquilo» (p. 265). «Después de Grecia, en la *Biblie* de Michelet no hay nada. Así pensaban, nota HALEVY, p. 164, en aquel tiempo, aquellos jóvenes escritores que admiraban a Michelet y a los que MIchelet apreciaba, buscaba y escuchaba» (Leconte de Lisle, Hénard, Schuré, Flaubert, Paul de S. Victor, los Goncourt...).

[112] *Op. cit.,* passim y en la conclusión, pp. 386-387.

[113] Citado por M.E. JHONSON, pp. 209-210.

[114] *Introd.,* pp. 12, 13, 16-18, 103-104. Siempre se había interesado Michelet por la India. Cf. SCHWAB, pp. 410-425: «Michelet escuchado por la India», especialmente, p. 414.

[115] Cf. CORNUZ, p. 218: «No se trata aquí de historia, sino de poesía épica. Así, pues, toda crítica de exactitud estaría fuera de lugar. Es evidente... que la tesis de Michelet es arbitraria».

[116] Diciembre, 1864. Citado por Jules CHAIX-RUY, *Renan.* Vitte, 1956, pp. 283-284.

[117] Cf. CORNUZ, p. 299: «...Por arte de birli-birloque, al que es muy aficionado, el cristianismo aparecerá como religión oriental, religión de la noche y de la muerte, mientras

hasta dónde podrían conducir sus sombrías imaginaciones a algunos de sus lectores. Cornuz observa con indulgencia que «él no es nunca racista»[118]; y, sin embargo, es difícil no ver algo semejante al racismo en esa partición del género humano, como partición de un poema entre dos series de versículos: la primera, la de la «luz», la del «crescendo ascendente de energía», con la «India védica, Persia, Grecia»; la segunda, la del «mundo semítico» prolongado por el cristianismo, la de «la noche» o el «claro-oscuro»[119]. Contentémonos con citar el caso, recordado por Léon Poliakov[120], de aquel Eugène Gallion-Dangar, autor de una obra sobre *Los semitas y el semitismo,* aparecida bajo la Tercera República. Admirador de la *Biblia de la humanidad,* «en ella nutre su racismo ario, enemigo de la gran fortaleza del semitismo que es la Iglesia católica, apostólica y romana... único peligro social, azote internacional de los más temibles».

Como se sabe, partir de 1844 Michelet había abandonado la continuación de la *Historia de Francia* (la reemprenderá en 1855)[121], para pasar de un salto a la *Historia de la Revolución Francesa*[122]. Dándole las gracias por su *Biblia,* Hugo la definía ingeniosamente como «un sendero abierto... desde Brahma hasta Robespierre»[123]. La imagen era buena. En la gran cuestión, tan debatida a lo largo de todo el siglo, sobre la relación de la Revolución Francesa con el cristianismo, ella mostraba la posición de Michelet, opuesta a la que había adoptado —especialmente en Francia— la mayor parte de los neojoaquinitas; un Lamennais, un Esquiros, una George Sand, sin hablar de Ballanche o de Buchez (cuyo caso es diferente), o de otros que se apoyaban también en el Evangelio, como Cabet[124]. Ya el mismo Michelet había encontrado otra imágen para resumir su opinión: Cristianismo y Revolución —había escrito precisamente a Hugo, el 4 de mayo de 1856— son «ángulos entrantes y salientes, simétricamente opuestos, si no enemigos». La *Introducción* a la *Historia de la Revolución Francesa* lo expresaba en 1847: «Muchos espíritus eminentes, en un deseo loable de conciliación y de paz, han afirmado en nuestros días que la Revolución no era más que el cumplimiento del cristianismo... Si la Revolución fuera eso, nada más que eso, no sería algo distinto al cristianismo, sería una de sus edades; sería su

---

que el Avesta, por ejemplo, será vida y luz, casi occidental, por consiguiente!». Acaba de escribir en *la Sorcière:* «Surge del Asia una incomparable aurora cuyo brillo llega hasta lo lejos, hasta perforar la profunda bruma del Oeste».

[118] *Op. cit.,* p. 136.

[119] MICHELET, carta a Amari, 15. sept. 1864. Citada por Cornuz, p. 230.

[120] *Hist. de l'antisémitisme, L'Europe suicidaire,* 1870-1933. Calmann-Lévy, 1977, p. 48.

[121] El t. 6 había aparecido en 1844; el T. 7 (preparado en parte desde 1842), aparecerá —recordémoslo— en 1885.

[122] Los siete volúmenes aparecerán de 1847 a 1853.

[123] Citado por Schwab, p. 421.

[124] O incluso de un Leroux, que hasta en las posiciones adversas veía por todas partes continuidades.

edad viril, su edad de razón... Pero no es así. La lucha, la oposición es demasiado real»[125]. El curso de 1845 había criticado a los católicos, como Lacordaire y Buchez, que corrompían el ideal revolucionario esforzándose por acapararle[126]. Desde la aurora de la Revolución, esta corruptela había sido el hecho de todo un partido de la Constituyente, el de Grégoire y de Lanjuinais: «heroicos, desinteresados, sinceros, excelentes ciudadanos, contribuyeron más que nadie a empujar a la Revolución hacia las viejas vías imposibles; con todas sus fuerzas la hicieron reformadora y la impidieron ser fundadora, la impidieron innovar y crear»[127]. «Uno se remite a leer el Evangelio, y en ese libro de resignación, de sumisión, de obediencia a los poderosos, se lee por todas partes lo que uno mismo tenía en su corazón: la libertad, la igualdad. Están allí, en efecto. Solamente que hay que entenderse: la igualdad en la obediencia, como los Romanos la habían conseguido para todas las naciones; la libertad interior, negativa, toda encerrada en el alma, como se la podía concebir... cuando el mundo sin esperanza veía que se afirmaba el Imperio eterno... No había nada más extraño que buscar en esa leyenda de resignación[128] el código de una época en la que el hombre ha reclamado su derecho». Más aún, la Revolución «no se conocía a sí misma... En su fácil confianza, acogió con placer las simpatías que le testimoniaba la masa del bajo clero. Se dejó hablar, creyó que iba a realizar las promesas del Evangelio, que estaba llamada a reformar y a renovar al cristianismo y no a reemplazarle... Nada le fue más funesto que ignorarse a sí misma» hasta el punto «de no saber que llevaba en sí misma una religión» y que esta religión era la antítesis absoluta de la religión cristiana[129].

En realidad, «nuestra santa Revolución» no es otra cosa que «la reacción tardía de la justicia contra el gobierno del favor y la religión de la gracia»: «¿De qué te hace morir Dios, vieja nodriza del mundo moderno? De la injusticia de la gracia... La injusticia religiosa funda la injusticia política... No soy yo quien te lo dice: es la religión de la justicia... es tu hija y tu juez severo, la que se sienta en tu lugar: la Revolución»[130]. Desde hacía tiempo «el sistema de la gracia» —que era para él un espantajo— aparecía a los ojos de Michelet como «la tara fundamental del Dios cristiano», que

[125] Ed. de la Pléyade, Gallimard, pp. 24-25. Porque de una parte «todo es luz. De la otra, todo es equívoco, incertidumbre y tinieblas». t.1, p. 394.

[126] El mismo reproche a Cousin, a la masonería, etc. Es ingrato respecto a Buchez, de quien utiliza mucho *l'Histoire parlementaire;* cf. MONOD, op. cit., t. 2, pp. 191 y 236.

[127] *Hist. de la Rév. fr.*, 1, 3, c. 9 (1847); Pléyade, p. 385. L. 2, c.5: «Se hacían esfuerzos para creer que la lucha había terminado y que había llegado la paz; era admirable que la Revolución estuviera ya en el Evangelio»; p. 218. Cf- ibid., el ejemplo de Fauchet.

[128] En 1847, había escrito: «esta sorprendente leyenda...» Luego, tachó el epíteto. La advertencia es de M. BENICHOU, op. cit. p. 536.

[129] *Op. cit.*, Pléyade, pp. 382-384.

[130] *L'héroïsme de l'esprit.* H.F., t.1, ed. Viallaneix, p. 36.

reducía al hombre a un «juguete» de la divinidad, y le arrancaba «toda dignidad personal»[131]. Como reconoce Gabriel Monod, se olvidaba de que la gracia «no juega del todo en la teología católica el papel que él la concedía»[132]. A partir de 1844 aproximadamente, esto había venido a ser para él una obsesión. Y ésa es, a partir de 1847, la idea directriz de su *Historia de la Revolución Francesa:* hay una oposición irreductible entre Gracia y Naturaleza, Privilegio y Ley, Cristianismo y Revolución; lucha eterna entre la Libertad del hombre y la Fatalidad extrahumana. La Edad Media católica lo ha acentuado aún más: «Mil años de educación antihumana, en que se ha enseñado sistemáticamente la degradación del hombre..., he ahí la obra larga y terrible que la Revolución estaba llamada a borrar un día»[133]. Este extremismo apasionado debía causar impresión, a partir de febrero de 1848, y más aún después del 15 de mayo, sobre un católico liberal como Montalembert, que había admirado la *Historia de Francia* y había mantenido relaciones amistosas con Michelet[134]. Iba a contribuir a afirmarle en su nueva actitud. Una carta del antiguo discípulo de Lamennais a su cuñado el abate Xavier de Mérode da fe de ello:

> Yo he dedicado los veinte años más bellos de mi vida a una quimera, a una transacción entre la Iglesia y el principio moderno. Ahora bien, comienzo a creer no solamente que la transacción es imposible, sino también que el principio moderno—como demuestra Michelet en su último volumen sobre la Revolución— es exclusivamente obra de Voltaire y de Rousseau y que está en las antípodas del cristianismo[135].

Ahora bien, Michelet había renegado ya de su joaquinismo primitivo. Conservando el marco, había cambiado la substancia, hasta el punto de parecer contradecirse. En el tomo segundo de la *Historia de Francia* había escrito: «En el siglo XII, el libre misticismo se encargó de levantar lo que la dureza sacerdotal había arrastrado por el barro... Prevaleció la gracia sobre la ley y se realizó sensiblemente una gran revolución religiosa»[136]. Y también se ha podido leer en el tomo tercero, incluso en la edición de 1876: «El eterno combate de la gracia y de la ley se libró aún en tiempos de San Luis, entre la Universidad y las Ordenes mendicantes»: la Universidad representaba a la ley, mientras que los Mendicantes, campeones de la Gracia, eran —ante todo— los testigos del Evangelio eterno, para los que

---

[131] *Hist. de France,* t. 2, p. 541, etc. Cf. Bénichou, op. cit., pp. 530-534. Gaulmier, pp. 72-75.

[132] Monod, t. 2, p. 174. Recuérdese aquí a Vigny, que asimilaba en *les Destinées* (poema escrito en 1849) la gracia a la Fatalidad, al Destino.

[133] *Hist. de la Révolution,* T. 2, 1847; p. 999.

[134] Cf. J. M. Carré, en la Revista de los dos mundos, 1º de nov. 1924, pp. 170-189. Montalembert había sido alumno de un discípulo de Michelet en Santa Bárbara.

[135] En Lecanuet, *Montalembert...,* t. 2, 1898, p. 401.

[136] L. 4, cap. 4.

iban todas las simpatías del historiador[137]. Ahora la situación es prácticamente la inversa[138]. Y sin embargo, ahora estalla, más elocuente y más frenéticamente que nunca, su «joaquinismo» de siempre.

«La víspera de la apertura de los Estados Generales, se dijo solemnemente en Versailles la misa del Espíritu Santo. Ese era el único día en que se podía cantar el himno profético: Tú vas a crear pueblos y se renovará la faz de la tierra»[139]. En ese día comenzaba la edad del Espíritu, que debe vencer a la edad de Cristo y de su Evangelio. Pero hay otra coincidencia, un simbolismo más elocuente a sus ojos y que encanta a Michelet. Por ese signo tangible se manifiesta no solamente la continuidad, sino la misteriosa identidad de los grandes revolucionarios con los antiguos monjes que proclamaron el Evangelio eterno. El club donde Danton voceaba se reunía en la antigua capilla de los Franciscanos[140]:

> Curiosa fatalidad de los lugares: ese recinto pertenecía a la Revolución desde el siglo XIII, y siempre a su genio más excéntrico. Jacobinos y Franciscanos, Mendicantes y Sans-Culottes: no hay tanta diferencia como podría creerse. La disputa religiosa y la disputa política, la escuela de la Edad Media y el Club de los 90 están opuestos por la forma más que por el espíritu.
>
> ¿Quién ha edificado esta capilla? La Revolución misma, en el año 1240. Ella le da aquí el primer golpe al mundo feudal, a quien debe rematar la noche del 4 de agosto. Observad bien los muros... Los ha levantado un tremendo golpe de la justicia revolucionaria... Ahí resonó, hacia 1300, la disputa del Evangelio eterno y ahí se propuso la gran pregunta: «¿Está ya superado Cristo?».
>
> ...¡«La Jerusalén del mundo»!, exclamaban voces entusiastas[141]. Una verdadera embriaguez se había apoderado de toda la muchedumbre, un arrobamiento extático. Si los antiguos Franciscanos, que —bajo estas mismas bóvedas— dieron suelta antiguamente a sus impulsos místicos, hubiesen vuelto esa noche, se hubieran creído todavía en su casa, se

[137] Ed. revisada y aumentada, 1876, p. 196.

[138] Michelet, sin embargo, se ha preocupado por reducir la importancia de ese vuelco restableciendo la harmonía entre Gracia y Justicia, pero sólo a favor de la Revolución. Cf. su Introducción al T. 1 de l'*Hist. de la Révolution*, P. CXXVII: «Perdóname, Justicia, si te he creído austera y dura y si yo no he visto antes que eres la misma cosa que el Amor y que la Gracia... He aquí por qué yo he sido débil para con la Edad Media, que repetía esa palabra de Amor sin hacer las obras del Amor. Hoy, vuelto a mí mismo, más ardiente que nunca el corazón, te pido perdón, honorable, bella justicia de Dios... Verdaderamente tú eres el Amor y eres idéntica a la Gracia...».

[139] *Hist. de la Rév. fr.* 1. l.c. 2, Pléyade, p. 88.

[140] Michelet subrayará este hecho, para él simbólico, en el t. 7 de su *Histoire de France*, aparecido en 1855; «Juan de Parma dijo osadamente a los Cordeleros «quod doctrina Joachimi excellit doctrinam Christi» (Ed. de 1876, t. 9, p. 64).

[141] En la *Introduction*, Michelet se dirige a Voltaire: «Mira, ¡ahí abajo está. Ahora puedes morir; tu buena fe te ha valido para que no te marchases de aquí abajo antes de haber visto la tierra santa».

hubiesen reconocido. Creyentes y filósofos, discípulos de Rousseau, de Diderot, de Holbach, de Helvetius... todos, a pesar suyo, profetizaban[142].

Lo más curioso es que Michelet, como él mismo atestigua en diversos lugares, siempre ha detestado el romanticismo.

[142] *Hist. de la Rév. fr.*, 1.4, c. 6. Les Cordeliers.

II

Edgar Quinet

También la Revolución francesa es el gran objeto de la reflexión de Edgar Quinet (1803-1875), colega de Michelet en el Colegio de Francia y largo tiempo su amigo y compañero de lucha. Ella es el gran soporte de su profetismo: «La sacudida que (la Revolución) ha dado a la tierra ha sido tal, y se han visto tantas cosas extraordinarias, tantas montañas abatidas y tantos valles colmados, que ya no hay milagro social que no sea posible»[1]. Sin embargo, los orígenes medio protestantes de Quinet, su primera educación y la influencia ejercida sobre él desde muy temprano por el pensamiento alemán[2], le hacen mirar las cosas desde un ángulo muy distinto. Lo que fue Vico para Michelet, lo fue Herder para Quinet. A través de una evolución rápida e inversa a la que se observa en su amigo, Quinet será cada vez más crítico con respecto a Alemania y bien pronto se inquietará por el peligro que su unificación significa para Francia. Por su parte, Michelet, después de haber despreciado, en principio, a «los Germanos» en relación con «los Celtas», no podrá por menos que amar a «esa raza inocente», a esa «dulce Alemania», a ese pueblo para quien «el símbolo del misterio es la rosa», que tiene necesidad de un «Dios-mujer», que es «simplicidad y profundidad»; él saludará en el pueblo alemán a la

---

[1] *Le christianisme et la Révolution française (CR),* 1845, p. 408.

[2] André MONCHOUX, *L'aventure allemande d'Edgar Quinet.* Rev. de litt. comp., 1960, pp. 81-107.

«soñadora infancia de un pueblo a quien ha sido dado el no envejecer, porque vive en lo infinito y en lo eterno»; pueblo de «corazón abierto», «ensanchado para abrazar a toda la humanidad»; mantendrá una especie de ternura, no por sus filósofos, sino por las «ingenuidades del buen alma alemana», ese alma de la «sencillez tan sorprendente» cuyo tipo admiraba en el Lutero de las «Memorias»[3]. Quinet, por el contrario, alerta desde 1831 a la opinión de su país con un ruidoso folleto sobre *Alemania y la Revolución;* en 1842 escribe un artículo sobre la «Teutomanía»; pero Heine dirá de él, en 1843, que tiene por naturaleza «madera de Alemán, aunque haya tomado aires de un furioso germanófago»[4].

Esas diferencias de origen y de temperamento no son ajenas a la diferencia de sus explicaciones respectivas sobre la gran Revolución. Para Quinet, «el espíritu de la Revolución Francesa es identificarse con el principio del cristianismo»; es la transformación, que debía llegar en su tiempo, del Símbolo de Nicea. Hasta su hora, el cristianismo había permanecido «cerrado en las tumbas... La Iglesia era la piedra» que impedía salir a su espíritu. El mayor responsable de esta larga cautividad había sido San Agustín. El Dios de Agustín no solamente es el Dios de la gracia, es decir, «del privilegio» (aquí reconoceríamos la queja de Michelet)[5], sino que está en el principio de todo un sistema que asfixia, hoy todavía, a muchos espíritus. Se nos quiere convencer de que «la Biblia está cerrada», de que «la eternidad no la añadirá ni una página», de que «el soplo de Dios no se pasea ya en el infinito», de que «la tierra desheredada, huérfana, es un sepulcro divino». La Iglesia católica lo proclama por la voz de sus escritores, «retaguardia del pasado»; moviliza a los jesuítas para cerrar la ruta al porvenir[6]. Pero «la trompeta del ángel», esperada por la Edad Media, ha resonado ya, y «el ideal de la Revolución es, bajo muchos aspectos, algo mucho más cercano al cristianismo que la Iglesia de hoy»[7].

«La religión es la sustancia de la humanidad». En *El Genio de las religiones,* Quinet relata la historia a grandes rasgos. Desarrolla «la vida del Espíritu divino a través del mundo», los «anales de lo Eterno encarnado en el tiempo». Al contrario de lo que dice Michelet, no ve en las religiones de la India, budismo incluído, más que una primera etapa, o más bien un largo

---

[3] H.F. 1. 4, C.6: «L'héroïsme de l'esprit» (proyecto de prefacio a la *Hist. de France.* Obras completas, t. 4, 1974, pp. 37-38 y 499. Nota de julio 1842. Cf. HAAC, p. 94; CORNUZ, pp. 154-158; G. MONOD, 1905, pp. 122-124.

[4] 1º de junio 1843; artículo recogido en *Lutèce* (ed. de 1866, p. 359).

[5] *Le génie des religions.* 1842, 2.ª ed. 1851, p. 191.

[6] *L'Ultramontanisme.* 1844, p. 266, etc. Es conocida la violenta campaña de Michelet y de Quinet contra los jesuítas en 1842 y 1843. «El Padre de Ravignan respondió con firmeza y serenidad: *De l'existence et de l'institut des jésuites.* Puede preferirse la respuesta». Claude PICHOIS, *Littérature française.* Le romantisme, t.2, 1979, p. 166.

[7] CR, pp. 6, 119-120, 395, 402. Cf. p. 371, contra Chateaubriand.

tiempo muerto: «Es preciso que el género humano escape a ese prodigioso encantamiento, es preciso que termine ese primer sueño, que comience el trabajo, que la humanidad, como Sakuntala, tenga el coraje de dejar el asilo de su infancia para ir al encuentro del porvenir, de su prometido regio»[8]. La sacudida definitiva no se producirá más que en el interior del mosaísmo: no hay profetas entre los Hindúes, ni entre los Persas o los Egipcios[9]. «Solamente en el seno del pueblo hebreo se abre verdaderamente el genio del porvenir, porque su Dios es libre», mientras que «en los cultos panteístas no hay nada más que un eterno presente», de modo que «las generaciones se confunden entre sí, no se suceden». «El milagro de la libertad estalla en el mundo con la personalidad divina, tiemblan las viejas instituciones, se abren los tiempos hasta entonces encerrados; el porvenir, cerrado como un libro, se abre al fin; y el hombre siente curiosidad por hojearlo cuanto antes. Le devora de antemano...» Es éste un fenómeno único, algo completamente nuevo; ha surgido un tipo inédito de divinidad: «Corregid, embelleced, acabad tanto como queráis a Baal o a Astarté, jamás los dioses de Canaán igualarán al Dios de Moisés. ¿Por qué? Porque encarnados en el universo, ellos son uno con él, porque la tierra forma sus pies, el cielo su cabeza y las estrellas su mirada; mientras que la naturaleza no es jamás un vestido para Jehová». La consecuencia es inconmensurable: «mientras que las religiones del resto del Oriente forman cada una un sistema definido, que se basta a sí mismo», el mosaísmo no es más que «el primer período de una religión que espera ser consumada por una nueva ley... El Antiguo Testamento está lleno de preguntas... Sólo responde el Nuevo Testamento»[10].

Pero el advenimiento del cristianismo no detiene el movimiento. «La humanidad estupefacta ha terminado por reconocer que Cristo se encarna siglo a siglo en la Historia»[11]. Quinet, generoso, se esfuerza en demostrarlo. No se detiene largo tiempo en los quince primeros siglos cristianos. Después de haber expuesto largamente la obra de los Padres de la Iglesia y de los principales concilios, intenta hacer —de pasada— un elogio de dos grandes pontífices que fueron Gregorio I y Gregorio VII. Esto estaba entonces de moda, especialmente por lo que respecta al segundo. El caso más extraordinario es aquí sin duda el de Herman Ewerbeck, traductor y admirador del compañero de Marx, el feroz anticristiano Daumer. Ewerbeck escribirá poco después, en su obra sobre Alemania y los Alemanes, que Gregorio VII, hombre de una penetración «a toda prueba y de la más pura virtud», fue un hombre sin igual en la inteligencia de su

[8] *Le génie des religions*, ed. citada, pp. 6 y 217, etc.

[9] *Op. cit.*, p. 292. Sin embargo, p.77: «Ninguna profecía está encerrada en Jerusalén...»

[10] *Le génie des religions*, pp. 285-286, 192-193 y 310-312. Sobre Quinet y las religiones de Oriente: Raymond SCHWAB, *La Renaissance orientale*, pp. 294-308.

[11] CR, p. 113.

época y en «su voluntad de hierro y de mármol» para realizar «lo que él llamaba la Ciudad de Dios sobre la tierra»; quizá, solamente Lutero sería comparable a él; «un verdadero filósofo antirreligioso debe admiración y respeto a este gran sacerdote, el más venerable y el más eminente de todos los pontífices que hayan existido jamás... Ahora les toca a los filósofos ilustrados, los únicos que tienen el concepto claro de todo el desarrollo histórico, llamar a Gregorio VII el Gran Santo»[12]. Michelet había escrito igualmente en 1840: «Se hubiese terminado el cristianismo, si la Iglesia se hubiera materializado en la herejía feudal. La sal de la tierra se habría desvanecido y todo habría estado dicho»... «Así se determinó en la Iglesia, bajo la forma del pontificado y del imperio, la lucha de la ley y de la naturaleza»[13]. También para Quinet, Gregorio VII ha salvado la independencia de la Iglesia al precio de una ruda batalla; y ha hecho triunfar, contra la tiranía de los poderes seculares, el principio evangélico de la libertad espiritual. Sin duda nuestro historiador reconoce con gusto que la ambición de ese gran hombre, «legítima en su tiempo, no es bastante grande para los tiempos nuestros»; pero mantendrá sobre la Revolución Francesa un lenguaje semejante: «Con todo lo grande que es la Revolución, no os pido que hagáis de ella un ídolo»[14].

(Se era entonces, como hemos constatado a propósito de Buchez, menos sensible que hoy al reverso —quizá inevitable— de la medalla)[15].

Nada debe oponerse al porvenir. Sin embargo —hay que constatarlo bien— hacia el final de la Edad Media la Iglesia se durmió; la Reforma la despertará. Quinet adopta aquí el esquema hegeliano, que era ya el de Lessing y el de Herder, según el cual el gran precursor de la Revolución había sido Lutero. La obra de emancipación inaugurada por Lutero (y también por Calvino) fue continuada por la *Aufklärung*. Y así se preparaba la era de la libertad cristiana, la era del «Evangelio renovado»:

---

[12] *L'Allemagne et les Allemands,* 1851, pp. 110-113. Sobre Ewerbeck y Daumer, ver infra. cap. XVII, I.

[13] HF., 1.4, c. 2. Ed. Viallaneix, T. 1, (Oeuvres, t. 4), pp. 405 y 408. Más tarde, en el frenesí anticristiano de su estudio sobre el Renacimiento (HF, t. 7, 1855), Michelet denunciará en Gregorio Magno al papa fanático, «destructor de los manuscritos, ...que quiere que se queme a Homero y a Virgilio» (ed. de 1876, t.9, 195-196; cf. 52). Sobre esta leyenda y sus orígenes, cf. nuestra *Exégèse médiévale,* t.3. Aubier, 1961, 53-57: «La "barbarie" de San Gregorio».

[14] CR, 138-156, 406, 495. Y sin embargo, «toda Francia ha comulgado el día del Juramento del Juego de Pelota».

[15] Ver supra, cap. XII, I. Cf. Louis BOUYER, *L'évêque dans l'Église:* «Es todo un honor para la Santa Sede, a través de la larga querella de las investiduras, el haber mantenido que el episcopado es una función de la Iglesia cristiana y, como tal, no brota más que de ella misma: la desgracia está en que los teólogos curialistas y los canonistas no han creído poder resistir a las usurpaciones de la autoridad secular más que confiriendo a la autoridad eclesiástica misma, en tanto que tal, todos los atributos señoriales». En «Comentario», primavera 1980, p. 15.

> Un mundo nuevo (iba) a nacer sobre el fundamento del Evangelio. Ya que una fatalidad de corrupción se ligaba siempre a las tentativas de reforma en el interior de la Iglesia, era necesario que el Espíritu se viera de alguna forma sólo consigo mismo, sin ninguna forma: la salvación de la vida moral costaba ese precio... Esta separación es una muerte, pero una muerte que puede engendrar el porvenir[16].

Lutero, envejecido, pudo asustarse de su obra; el Papado puede hoy maldecir su siglo: pero Gregorio VII y Lutero han preparado la Revolución Francesa, que funda la «nueva Iglesia », «la Iglesia del porvenir». Sus dos principios opuestos «fermentan en los mismos corazones»[17]. Ahora Cristo «engrandecido» ha salido por segunda vez del sepulcro y no se dejará ya esclavizar. El hombre, que desde hace dieciocho siglos se contentaba con leer el Evangelio, va a «escribirlo él mismo sobre la superficie de la tierra, sobre la frente de los pueblos, sobre la arena, sobre el bronce, sobre las leyes, sobre las instituciones y sobre las nuevas constituciones. Ya se alza la nueva estrella... Estoy tan lejos de creer que el cristianismo esté ya en la agonía que —por el contrario— estoy persuadido de que la aplicación de su espíritu no ha hecho más que comenzar en el mundo civil y político». Hay que recordar que la «gran vida religiosa» no reside solamente en la «fe positiva», sino también «en la filosofía». La era «del Cristo engrandecido» debe asegurar el reino de la razón[18].

No es éste el tono de Michelet. La infancia de Quinet había sido cristiana; su madre le había educado en los sentimientos evangélicos, los de un cristianismo muy liberal; mientras que Michelet, que no fue bautizado sino muy tarde, ha podido decir en sus recuerdos: «Yo conocí el nombre de Júpiter mucho antes que el de Jesucristo»[19]. Michelet es un hijo del siglo XVIII francés, «el gran siglo XVIII que es nuestro padre y nuestra madre»[20]; su amigo respiró bien pronto los vapores de un romanticismo venido del norte. Seducido en su juventud por los encantos de la tradición católica, es a la Iglesia, a esa «vieja madre», a la que Michelet debía dirigir enseguida sus quejas y sus lamentos, no a la persona de Jesús. Pero en Quinet no hay nada de esta experiencia. El no conoció estos desgarramientos íntimos, sino solamente el progreso de un «liberalismo» cuyos gérmenes

---

[16] CR, pp. 247-268. P. 267: «¿Dónde está hoy el alma de Lutero? Enteramente en el siglo, más aún en la Iglesia reformada».

[17] *Op. cit.*, p. 303.

[18] *Op. cit.*, p. 268 ss. *Des jésuites*, pp. 135-136. «La religión de Quinet, en fin de cuentas, es una retórica vaga y poderosa, ornamento de una democracia concreta, etc.»: BENICHOU, op. cit., p. 493.

[19] *Ma jeunesse* (póstuma, 1884) p. 27. Sobre el papel de su viuda en la composición de esta obra: Monod, 1905, p. 6.

[20] Curso de 1851, citado por Haac, p. 127. Escribe en su Diario, el 21 de nov. 1846: «Salido del siglo XVII, a veces me aparto un momento para volver a encontrarme con él».

había recibido desde la cuna. Los dos profesaron el mismo anticlericalismo, con un ardor y a veces con una violencia igual, pero no siempre por las mismas razones. Las coyunturas políticas explican sólo en parte su actitud común. «Michelet es anticlerical porque odia en la Iglesia una fuerte disciplina de los intintos a la que él opone una filosofía de la naturaleza a la vez plácida y rencorosa»; rompe con su antigua pasión por la Edad Media porque, según dice, la Edad Media es ...la anti-naturaleza»[21]. En cambio Quinet es anticlerical «porque sueña con un cristianismo sin dogmas, fundado en un misticismo humanitario»[22]. Sin embargo, a pesar de sus oposiciones fundamentales y de sus divergencias en la interpretación de la historia religiosa, cuando llegan los cálidos años de su propaganda en el Colegio de Francia, las tesis de uno y otro, ya próximas desde mucho tiempo antes, se fusionan; antes de separarse de nuevo[23]. Celebrando la «fraternidad de pensamientos que, desde hace veinte años, nos ha unido»[24], Quinet simplifica la realidad, no la traiciona.

El Cristo «engrandecido» y renovado de Quinet es «el Dios que se revela en los corazones»[25]. En otras palabras, el pensamiento de Quinet es aquí el mismo que el de Michelet. El hombre comienza por fin a comprender que Dios ha descendido al hombre, y esta conciencia refleja de la presencia del Espíritu divino «crea un nuevo código de derechos y deberes»[26]. ¿Qué importa que uno de los dos amigos se detenga un poco más que el otro en hablar todavía de Iglesia, de Cristianismo, de Evangelio...[27], y que mantenga una continuidad aparente allí donde el otro acusa la ruptura? En adelante su distanciamiento no estará en el pensamiento, sino sólo en las palabras. Los dos son en verdad «hermanos de armas», pueden emprender y proseguir juntos la misma lucha sagrada, no solamente contra la Iglesia católica, sino contra las verdades primeras de la fe cristiana. Y también los dos dirigen sus dardos contra el eclecticismo conservador de Victor Cousin, que piensa haber encontrado un compromiso y se instala sobre esa posición confortable. Quinet se muestra particularmente duro contra semejante «desfallecimiento»: «¡Qué extraño e instructivo espectáculo el de una filosofía que ha perdido la fe en sí misma! ¡Cómo le

[21] HF., t. 7, 1855, prefacio, p. CLII.

[22] Édouard Krakowski. *A. Mickiewicz philosophe mystique*,pp. 175-176.

[23] Siempre a propósio de la relación entre cristianismo y Revolución. En la minuta de una carta de 1866, Michelet estima que Quinet mantiene el cristianismo «que yo suprimo». Citado por Cornuz, p. 219.

[24] *Op. cit.*, p. 414. En efecto, ellos fraternizaban desde 1825.

[25] *Des jésuites*, p. 167. Cr, p. 258.

[26] CR. p. 395.

[27] Para el Evangelio, ver *op. cit.*, pp. 266-267: «Ellos han suprimido la Iglesia... y ¿qué saben ellos si, un día u otro, no querrá Dios retirar el mismo libro, para que... el alma viva sin la atadura de la letra?... Se preocupa usted por san Marcos y por san Lucas... ¿Qué tiene usted que temer? Todo pueblo cristiano debe ser un evangelista inmortal».

asusta el movimiento!... El eclecticismo no se atreve a mirar a la Iglesia cara a cara. Tan pronto declara que aún no ha llegado el momento de pensar, como se erige en creador y toma bajo su protección los cielos del Evangelio»... ¡Fuera con esa actitud tan poco franca y tan poco belicosa! «Guardad para vosotros ese semblante de tregua; por mi parte, yo prefiero mil veces los ataques a ultranza, las violencias, los desenfrenos habituales de nuestros adversarios...»[28].

Este es el clima en el que, una vez más, va a renacer el «joaquinismo». La antítesis no les hace olvidar, a ninguno de los dos amigos, las grandes leyes del desarrollo de la historia, el paso de una edad a otra. También Quinet encuentra por todas partes, en las grandes religiones del mundo, a la Trinidad, «ese trípode sobre el que ellas se han asentado». Y bajo una segunda forma, no ya mítica sino histórica, esta división trinitaria «se repite en los modernos»; ella viene a ser la teoría de las tres edades recorridas por la humanidad en busca de su salvación. «Jehová creó el mundo de los sentidos, Jesús lo ha abolido, el Espíritu lo repara explicándolo»[29]. Ha llegado la hora de la tercera edad: el reino del Espíritu sucede al reino de la Iglesia, y el siglo se «somete sin murmurar a este nuevo pontificado»[30].

Aquí, como se ve, la historia se hace dialéctica. Pero ¿vamos a reencontrar así la doctrina del Evangelio eterno? Sí, aunque adaptada al gusto de la época, pero bajo un patronazgo inesperado. El individualismo del «protestante» Quinet se revela más sombrío que el del «católico» Michelet. Se alude ciertamente el «monje de Calabria»; pero es para advertirnos que su ideal, «transportado a Francia en el sansimonismo», no ha hecho más que «prolongar el sueño del fin de la Edad Media», suprimiendo «toda la individualidad del hombre moderno». Durante algún tiempo, «muchas personas creyeron dar un paso irrevocable hacia el puro porvenir; ...caminaron hundidas en ese sueño maravilloso; al fin, encontraron en sí mismas a este hombre moderno, que lanzó un grito. Ese grito las despertó. Sin saberlo, había soñado con el porvenir a la sombra poderosa de la Iglesia de la Edad Media»[31]. Pero el sueño ya está hoy disipado. Esa miserable caricatura de la edad del Espíritu no puede ya seducirnos. En el neojoaquinismo industrial sacado de Saint-Simon no hay sitio para la interioridad. Para salvarla, Quinet encuentra una ascendencia mejor que la de Joaquín de Fiore o de Juan de Parma: la de «un libro único en el mundo, la Imitación de Cristo»:

---

[28] *Op. cit.*, pp. 36-40.
[29] Cf. *Le génie des religions*, pp. 284-286, etc.
[30] *L'Ultramontanisme*, 1844, 6.ª lección, conclusión.
[31] CR, p. 406.

...La historia de la Religión se divide en tres épocas. En la primera, el pueblo no se atreve a escuchar la palabra de Dios; quiere que le sea trasmitida por un intermediario. Acordaos de los Judíos cuando dijeron a Jehová: Háblale a Moisés; no nos hables a nosotros no sea que muramos con el ruido de tu voz. En la catolicidad de la Edad Media, el mismo miedo sobrecogía a los pueblos y la Iglesia se hace intermediaria entre su conciencia y el discurso de lo alto... La grandeza del libro de la Imitación de Cristo es poner fin a estas épocas... El alma humana está emancipada... Al apartarse el sacerdote, deja que Dios y el hombre se toquen, se penetren, se expliquen el uno al otro sin testigos[32].

Se impone una nueva comparación con Michelet, que —esta vez— nos parece quizá tributario de su amigo. Michelet, ciertamente, conocía la *Imitación* desde hacía mucho tiempo y, como de tantos otros en su siglo, sería demasiado poco decir de él que lo admiraba: más bien, lo amaba con ternura. Ese fue «el libro de cabecera de su infancia y de su adolescencia, al lado de Virgilio». Lo había descubierto a la edad de doce años y enseguida le había encantado; en el *Memorial* destinado a su amigo Poinsot escribe en 1820: «Esos diálogos entre Dios y un alma enferma como era la mía me enternecían por completo»[33]. Pero en los años en que estudiaba la Edad Media, no parece que haya pensado nunca en asociarlo a Joaquín de Fiore o a Juan de Parma para evocar el advenimiento de la edad del Espíritu.

En 1837, cuando él habría tenido la ocasión más propicia a propósito de Ubertino de Casale y del concilio de Vienne, se contentó con señalar «al piadoso y entusiasta Ubertino» como al «primer autor de una Imitación de Jesucristo»[34]. Antes de llegar, en la *Historia de Francia,* a Carlos VII y a Juana de Arco, había celebrado ampliamente «al más bello libro cristiano después del Evangelio», «ese libro universal del cristianismo». Aun haciendo una reserva «al peligroso libro cuarto», que conduce «a la unión», había admirado la «mesura» y la «sabiduría» de «ese piadoso autor en presencia de las debilidades de su vieja madre la Iglesia»; finalmente, había intentado explicar cómo una obra, cuyo espíritu era todo «de resignación», en su traducción francesa felizmente incompleta (*Consolación interna*), había podido sostener «el impulso heroico» del pueblo frente al invasor inglés. Pero, en esas páginas fervientes[35], ni una sola palabra permite sospechar que la *Imitación* sea un libro profético, un heredero de las exégesis de Joaquín de Fiore o de sus discípulos, un mensaje de la era del Espíritu. Ahora bien, en el prefacio tardío de 1869 a la *Historia de Francia,*

[32] CR, pp. 234-235.

[33] Cf. CORNUZ, pp. 30 y 193. Notemos, sin embargo, lo que cuenta en *Le Peuple:* «No conociendo a Cristo, no pude ir más lejos en este libro, pero sentí a Dios». Ed. L. Refort, 1946, pp. 17-18.

[34] HF., éd. Viallaneix, t. 2, p. 126.

[35] *Hist. de France,* 1, 10, c.1 ed. de 1878, t.6, pp. 113-152.

el Evangelio eterno y la *Imitación* se encuentran. Es una especie de fantástica mezcolanza:

> San Francisco, un niño que no sabe lo que dice y que no dice sino lo mejor, contesta a aquellos que le preguntan quién es el autor de la *Imitación:* «El autor es el Espíritu Santo».
>
> «El Espíritu Santo, dice Joaquín de Fiore, es aquel *cuyo reino llega* después del reino de Jesús».
>
> Es el espíritu de unión, de amor, por fin salido del ahogamiento de la leyenda. Las libres asociaciones de confraternidades y de comunas estuvieron en su mayor parte bajo esta invocación. Tal fue, en 1200, en la época albigense, el culto de las comunas y de los caballeros del *Midi,* culto del espíritu nuevo, al que la Iglesia ahoga en torrentes de sangre.
>
> El Espíritu, débil paloma, parece entonces morir y desaparecer. Desde este momento él está en el aire y se respirará por todas partes.
>
> Incluso en ese pequeño libro, monástico y devoto, de la *Imitación,* encontraréis páginas de absoluta soledad en que manifiestamente el Espíritu reemplaza a todo, en que no aparecen ya más ni el sacerdote ni la Iglesia. Si se oyen sus voces interiores en los conventos, cuánto más en los bosques, en la libre Iglesia sin fronteras: el Espíritu, desde lo hondo de los robledos, hablaba cuando Juana de Arco le oyó, se estremeció y dijo tiernamente: ¡«Mis voces»![36].

Es imposible superar esta especie de malabarismo con este desorden de hechos, de fechas, situaciones y personajes entremezclados. Quinet, que se atenía a la *Imitación*, era más sobrio. Pero ¿menos paradójico? El nos dice que «la vieja conversación sobre el árbol de la ciencia del bien y del mal es retomada por la *Imitación*, después de seis mil años, a la puerta de la Iglesia... La obra sagrada que abre los tiempos modernos no pertenece a nadie en particular... No busquéis su autor: es el fruto misterioso de las entrañas de la nueva humanidad». Y la Revolución ha hecho madurar este fruto[37]; pero ella no ha agotado ahí su fecundidad. La humanidad está siempre en marcha. «Cualquiera que sea el momento en que considero la historia de esta Revolución, no hay ninguno en que yo quisiera eternizar el espíritu... Con un esfuerzo sublime, ha intentado abrazar lo divino; se ha aproximado a ello en instantes supremos; pero, en definitiva, ella no es la Justicia, ni el Evangelio eterno, ni la Religión Absoluta»[38].

---

[36] MICHELET, *Oeuvres complètes,* ed. Viallaneix, t.4, 1974 (H.F.t.1) pp. 22-23.

[37] En el t. 4 de su *Hist. de la Révolution* (1850) Michelet se aproximará a esta idea de un origen cristiano (joaquinita) de la Revolución. Desde la introducción al t.1 (1847) ha reunido bajo el cetro de la Revolución (pero contra la Iglesia) los tres principios de la justicia, de la gracia y del amor. (Ver supra).

[38] CR, pp. 235-238 y 400-401. Quizá recordando este pasaje de Quinet, Xavier ROUSSELOT se esforzaba por encontrar los signos de «una filiación evidente» entre la *Imitación* y las obras de Joaquín: *Histoire de l'Évangile éternel,* 1861, pp. 162-173. Ninguna filiación nos parece menos evidente.

Como todo joaquinismo de buena marca, el de Quinet quiere ser ecuménico. Y encuentra el germen de su ecumenismo en su querida *Imitación*. Porque ese libro «llega igualmente al corazón del católico y al corazón del protestante». Fue compuesto en los tiempos del gran cisma de Occidente. Ahora bien, «en el momento en que —por así decirlo— la Iglesia y el Papa están ausentes, el alma cristiana aprovecha para hablar, a corazón abierto y sin intermediarios, con el Dios cristiano... ¿No es extraordinario que haya en el mundo un libro que haga gustar al católico el espíritu de la reforma, sin la revuelta, y al protestante el espíritu del catolicismo sin la servidumbre?»[39]. También es extraordinario —nos parece— el candor de este gran pintor de frescos históricos, su apetito de reconciliación universal en el mismo seno de sus más ásperas polémicas.

En su poema en prosa, tan extraño como enorme, donde él « ha hecho entrar a todo el universo»[40], *Ahasverus* (1833), anterior a las obras que acabamos de citar, desde el prólogo, Edgar Quinet había hecho una alusión a Joaquín de Fiore. San Buenaventura se dirige al Señor, que se apresta a crear un nuevo mundo: «Señor: ese mundo ¿será un mundo distinto al de Calabria, con monasterios y celdas de diamante?». El lector del drama no encontrará respuesta a esta pregunta hasta la «cuarta jornada». Entonces el doctor Alberto Magno[41] se encarga de dar una primera respuesta: «En su selva encantada, la dogmática se ha despertado peinando sus cabellos de oro. Todo está preparado. Seis mil años, para el prefacio de la ciencia humana, no son excesivos»[42]. El gran momento crucial de la Edad Media no estará en Abelardo ni en Joaquín de Fiore, como piensa Michelet; ni habrá que buscar su iniciador en el autor de la *Imitación*, como dirá luego Quinet. Aquel por quien se abre el reino de la ciencia y de la razón será el primer gran nombre de la escolástica. Pero Alberto Magno no sabe todavía él mismo cuál será la verdadera naturaleza de ese reino que él inaugura. Eso está reservado al Padre eterno: él nos lo hará comprender. El nos dará la tan ansiada respuesta. Es clara y definitiva. Dirigiéndose a su Hijo, dice: «Ahasverus es el hombre eterno. Todos los demás se le parecen... Ahora nuestra obra está concluida...» Y en el epílogo, Cristo, que se ha quedado solo en la bóveda del cielo, explica el discurso de su Padre:

> Mi Padre Jehová me ha dicho: Cristo, ha llegado mi hora. Ya he vivido bastantes siglos; ya me pesa demasiado levantar los mundos. Mi

---

[39] *Histoire de mes idées*, Hachette, pp. 205 y 234-237. Pero «el alma deificada de los místicos de la edad media es lo «contrario del panteísmo moderno»: *Génie des religions*, pp. 207-208.

[40] BÉNICHOU, *loc. cit.*, pp. 460-468.

[41] Alberto Magno, de donde, en George Sand, el Alberto de las *Sept cordes de la lyre*, que viene a ser el conde Alberto de *Consuelo*. Cf. CELLIER, introd. a *Consuelo*, p. LXI.

[42] *Ahasverus*, pp. 6 y 422.

> pupila de diamante se ha gastado contemplando mis soles encencidos. Mi cabeza calva ha sido demasiado azotada por la inexorable tempestad. Tengo frío... Mi lengua en mi boca ha llamado de la nada, uno tras otro, demasiados mundos. Tengo sed. Mi vejez es demasiado grande; ya no veo lucir tu aureola. ¡Vete! Tu Padre ha muerto.

Pero, a su vez, también ha desaparecido Cristo. Entonces se oye a la Eternidad que exclama: «Con mi mano, yo he excavado una tumba al Padre y al Hijo en una estrella helada que gira sin compañía y sin luz...»[43]. La llegada del Espíritu es el retroceso del Padre y del Hijo hacia un pasado muerto. Es la venida del Hombre eterno, que en 1833 se llama Ahasverus, y en 1838 se llamará *Prometeo*[44].

¿Está confundido el «Pequeño Larousse» cuando da esta definición: «Edgar Quinet, filósofo idealista y ateo»?

El mismo Quinet escribirá hacia el final de su vida: «Desde mis primeros años hasta ahora, he sostenido las mismas ideas»[45]. Habría que matizar esta afirmación. De hecho, a partir del rápido fracaso de la revolución de 1848 se le nota desilusionado con el socialismo que alimentaba su sueño; mientras que su anticlericalismo no hace otra cosa que crecer; estimando que «la Roma papal ha venido a ser el cimiento de todo lo que queda de servidumbre sobre la tierra», continuará obsesionado por el deseo de procurar «el triunfo de la verdad y de la serenidad humana sobre las máscaras y los aspavientos de la Iglesia de Roma»[46]. Con la edad, al faltarle la inspiración y al recurrir a la política, su retórica será cada vez más puro verbalismo[47]. Pero dejemos estas miserias y volvamos al *Genio de las religiones*, que apareció en 1842.

Ni Ahasverus ni Prometeo expresaban por sí solos con exactitud el pensamiento de Quinet, al menos su pensamiento entero. O bien su pensamiento, que era todavía impreciso, se fijará después, si así puede decirse, en una especie de balanceo perpetuo, favorable a los puntos de vista

---

[43] *Op. cit.* pp. 521, 534-535, 542-543. Hay un recuerdo del célebre sueño de Jean-Paul, tal como ha sido interpretado a lo largo del siglo XIX (y aún del XX) en Francia, por un contrasentido debido a su tradución incompleta en la obra de Madame de Stäel, *de l'Allemagne*. Véase la tésis de M. Claude PICHOIS, *L'image de Jean-Paul Richter dans les lettres françaises*, José Corti, 1963, pp. 271-273.

[44] En *l'Encyclopédie Nouvelle*, Pierre Leroux cita Ahasverus y desearía invocar «al poeta teólogo de nuestro tiempo». Ahora bien, sucede que en los Cuadernos de la Quincena, el 21 de julio de 1903, Péguy elogia a Quinet, «ese gran corazón, ese teólogo ejemplar». Cf. Jacques VIARD en *Rencontres avec Péguy*, D D B, 1975, p. 196. Quizá no sea eso suficiente para persuadirnos de que el poeta invocado por Leroux «será Charles Péguy».

[45] *Histoire de mes idées*, p. 253.

[46] *La révolution religieuse au XIX^e siècle*, 1865, pp. 167 y 171.

[47] Desde la aparición de su primera obra (*La Grèce moderne*, 1830), el joven MONTALEMBERT había escrito a Michelet: «Bien podría usted haberle dado un poco de su profundidad y sobre todo de su simplicidad» (Carré, *op. cit.*, p. 106).

más grandiosos y a las más amplias asimilaciones. Su interpretación particular del joaquinismo a través de la *Imitación* no podrá ser considerada más que como un momento de su larga carrera. En efecto, en el libro quinto del *Genio de las religiones,* a propósito de la religión hebrea, se lee esto: «La tragedia comenzada en la antigua ley termina en la nueva; y si en otra parte yo he podido decir que el drama de Prometeo no tenía solución posible sino en el cristianismo, ¿cómo no lo diría yo igualmente del drama de Job?... Esos gritos desesperados no encontrarán respuesta más que en una sociedad distinta. El cristianismo comienza a despuntar...». Entonces Quinet establece un largo paralelismo entre las figuras de Job, de Prometeo, de Hamlet y de Fausto, para desembocar en una oscilación que se combina con la marcha de la historia y con la que parece estar encantado: «Los pensamientos desencadenados por Job no han vuelto a dormirse. De edad en edad, cada generación y cada sociedad añade un acto a esta tragedia que el espíritu plantea consigo mismo. Cerrado apenas, se abre de nuevo el abismo...». El Prometeo de Esquilo, «ese coloso de poesía, en el umbral de los dos mundos, significa la primera revolución del espíritu de Europa contra el espíritu del Oriente. Por primera vez, el hombre abjura del yugo de la naturaleza... Es una fecunda duda, como es un fecundo dolor. El Antiguo Testamento, en sus cantos de desesperación, ya contenía al Nuevo. El libro de Job ha tenido como respuesta el Evangelio. El poema de Prometeo encerraba implícitamente el platonismo de los Padres griegos y ha encontrado su solución en el mundo moderno... Ni la fe ni el escepticismo están agotados...»[48].

---

[48] *Le génie des religions,* pp. 311 a 324. Cf. M. DOMINO, *Religion et Révolution chez Quinet,* en *Romantisme et Religion,* pp. 251-306.

Capítulo decimoquinto

ADAM MICKIEWICZ

I

«Los nuevos montanistas»

En uno de sus cursos en el Colegio de Francia, Edgar Quinet saludaba un día «a nuestro querido, nuestro heroico Mickiewicz» que, «en nombre de los eslavos, combate con su santa palabra por una causa que muy a menudo se confunde con la nuestra»[1]. Y más tarde dirá Michelet, exponiendo lo que fue su propio camino: «El mismo camino fue seguido al mismo tiempo por dos espíritus eminentes, Quinet y Mickiewicz, venidos desde los dos extremos del mundo, de imaginación muy diversa, y sin embargo concordantes entre sí y conmigo por el sentido profundo de la vida, del alma profunda de la vida, del alma popular». Gabriel Sarrazin, que cita esa frase, asocia estrechamente los tres nombres de aquellos que hicieron, dice él, «los más brillantes días del Colegio de Francia», aquellos «brillantes días del espíritu»: los tres «soñaban con una gran política y con un cristianismo depurado»; los tres, una vez «que se encontraron», «reunieron su poder»[2]. «¡Tríada sagrada que preparó la explosión de 1848»!, exclamaba Jean Scovazzi el 26 de noviembre de 1879, cuando el busto del gran polaco fue coronado en Roma, en el Capitolio. Daniel Halévy, que titula uno de sus capítulos de su *Jules Michelet* «los tres anabaptistas del Colegio de Francia», cuenta que el 11 de junio de 1842 Michelet asiste al curso de Mickiewicz con tanta emoción que se le saltan las lágrimas; y anuncia,

[1] Citado por André JACOBY (ver infra, p. 250), p. 123.
[2] *Les grands poètes romantiques de la Pologne*, Perrin, 1906, pp. 66-68 y 72.

improvisa un curso sobre los Jesuitas, contra los Jesuitas»[3]. Y no parece dudar de la filiación de un curso respecto del otro. Léon Kolodziej, contestando la materialidad del hecho, estima que «la irritación del poeta contra los Jesuitas pudo haber contribuido a atizar el odio de Quinet y de Michelet a este respecto» y que, sin ninguna duda, «las ideas de sus dos colegas»... «han enconado, de robote, su propio rencor»[4]. Proudhon, cuando supo a principios de 1848 que el curso de Michelet había sido suspendido, se alegró de ver reducido al silencio, por fin, al tercero de los «tres necios embaucadores»; y su historiador, que es también Halévy, citando esta frase —aunque sin aprobar su severidad— tampoco sugiere al lector alguna distinción posible entre las orientaciones de los tres «necios»[5]. En el discurso que pronunció en nombre del Colegio, en 1890, con motivo del traslado de las cenizas de Mickiewicz, Renan recordó —con una frase llena de matices pero matices demasiado ligeros— que «la ilustrada sociedad francesa le nombró, de oficio y casi sin consultarle, miembro de un triunvirato en favor de la libertad y contra la religión mal entendida»[6]

El nombre del gran poeta polaco Adam Mickiewicz (1798-1855) continúa, en efecto, asociado a los de Michelet y Quinet en razón de su enseñanza común y de su análoga aventura en el Colegio de Francia, donde su triple recuerdo permanece inscrito sobre un medallón de bronce. Fueron amigos en efecto; «y esta amistad, rara entre tres hombres venidos de ángulos tan distintos del horizonte», puede ser considerada como una especie de «milagro»[7]. Los tres, en sus lecciones, tendían a provocar «una orientación hacia la Santa Alianza de los pueblos que sustituyera a la Santa Alianza de los emperadores y de los reyes». Los tres repudiaban el «egoísmo orleanista»; y si Mickiewicz no obtuvo la nacionalidad francesa —cosa que le mantenía en situación precaria dentro del Colegio— fue porque no podía resignarse a prestar juramento a Luis Felipe[8]. De vez en cuando venía Michelet a escuchar las lecciones de su amigo polaco: estaba muy unido a él en el desprecio por los «doctrinarios» instalados y por su «influencia pedantesca»[9]; y como éste rechazaba el espíritu fatalista de la

[3] *Jules Michelet,* Hachette, 1928, pp. 91-92.

[4] *Adam Mickiewicz au carrefour des romantismes européens,* (Ensayo sobre el pensamiento del poeta) Aix-en Provence, 1966, p. 384. «Según todas las apariencias, M. jamás ha tenido curso un 11 de junio de 1842, y en el curso inmediatamente precedente, es decir, del 7 de junio no hay ni una palabra de los jesuitas.».

[5] *Le mariage de Proudhon,* Stock, 1955, p. 97.

[6] Discurso pronunciado en Montmorency el 29 junio 1890, recogido en *Feuilles détachées.* Obras completas, ed. H. Psichari, t. 2, Calmann-Lévy, 1948, p. 1098.

[7] André MAZON, Pref. a Adam MICKIEWICZ, *L'Homme éternel,* páginas escogidas en prosa, seleccionadas por J.A. Teslar, París, Gebethner y Wolff, 1929.

[8] Ladislas MICKIEWICZ, *La Trilogie du Collège de France, Mickiewicz, Michelet, Quinet.* París. Museo Adam M., 1924, pp. 5 y 57-58.

[9] MICHELET, «El heroísmo del espíritu», en H.F., t. 1, ed. Viallaneix, p. 41.

filosofía hegeliana, aquél manifestaba su horror por la vulgarización que Victor Cousin había hecho en Francia de esa filosofía[10]. Antes de dar su curso, Quinet charlaba complacidamente con Mickiewicz, cuya influencia sobre *El cristianismo y la Revolución francesa* es bien notable[11]. Los tres amigos «fueron tocados por el fuego de un nuevo Pentecostés». Lo ha dicho el propio Mickiewicz; pero no se trataba del mismo Pentecostés.

El espíritu del poeta, en el fondo, es muy distinto del de sus dos colegas. Sin duda, igual que ellos, interpretando lo que considera como un «presentimiento universal» y la inminencia de una «crisis», cree en una «nueva revelación», espera una «nueva manifestación del Espíritu». Pero no la concibe en absoluto como una victoria de la razón, o de la ciencia, o de la naturaleza, o de los sentidos, o de cualquier otro espíritu moderno sobre la Iglesia de Cristo; se trata, sin ningún equívoco, «del espíritu cristiano». Lo que él espera es una «nueva explosión del Verbo de Jesucristo»[12]. Ya lo advertía Edmond Fondille desde 1862: «Se ha intentado confundir a Mickiewicz con Michelet y Quinet, ...al maestro católico y napoleoniano, con los dos profesores volterianos y revolucionarios. La verdad es que no hubo nada común en espíritu entre ellos»; mientras que éstos hablaban como adversarios cada vez más virulentos de la Iglesia y de toda fe dogmática, aquél no ha desertado ni un solo momento de la creencia en la que nació»[13]. Sin duda, es un desmentido demasiado categórico, una oposición muy simplista, pero justa en lo esencial. La «trinidad» del

---

[10] Cf. MICHELET, curso del 12.3.1846, citando con indignación este pasaje de Cousin (19.6.1828): «Espero haber demostrado que ya que es preciso que haya un vencido y un vencedor, y que el vencedor es siempre aquel que debe serlo, acusar al vencedor y tomar partido contra la victoria es tomar partido contra la humanidad y quejarse del progreso y de la civilización».

[11] M. escribirá en *la Tribune des peuples*, 14.4.1848: «Nuestro programa»: «La gran Revolución francesa, heredera del cristianismo».

[12] Lección del 7.2.1844; t. 2, p. 130. La lección de apertura fue dada el 22.12.1840; el curso fue suspendido en mayo 1844. Los dos primeros años estuvieron consagrados a los Eslavos. Aquí retenemos los dos últimos, publicados en París en 1845: *L'Église officielle et le Messianisme, I, Littérature et Philosophie, l'Église et le Messie; II, Religion et Politique* (=t. 1, t. 2); se reimprimieron en 1914 por Ladislao M., con prefacio de Fortunato Strowski (París, Museo A.M.). Existen traducciones en polaco y en alemán, pero el texto francés, revisado por el autor sobre las estenografías, es el más autorizado. (El conjunto del Curso: *Les Slaves, Histoire et Littérature des nations polonaise, bohème, serbe et russe*, ha sido publicado en 1849, 5 vol., Caja de los impresores reunidos). Un proyecto de edición crítica por Leon Ploszewski (Cf. J.A. Teslar, introd. a l'Homme éternel, 1929, p. XV) parece no haberse realizado.

[13] *Adam Mickiewicz, sa vie et sa croyance, esquisse biographique, impressions et souvenir.* París, 1862, pp. 66-67. M., que había admirado a Voltaire en su primera juventud, le detestaba; Michelet y Quinet serán miembros del comité formado para erigirle una estatua. Desconociendo la profundidad de la cuestión religiosa que separaba a Mickiewicz y Michelet, HAAC, *op. cit.*, p. 126, estima solamente que «el bonapartismo y la ortodoxia» del primero ponía «entre ellos algunas diferencias de opinión».

Colegio de Francia no fue nunca homogénea: «trilogía de pensamiento, fraternidad intelectual de la que verdaderamente se ha abusado en exceso», dice sensatamente Edouard Krakowski[14]. Michelet y Quinet «buscaban siempre más y más en la razón humana las luces que Mickiewicz no pidió nunca más que a la inspiración cristiana»[15]. Si no se ha negado, al menos se ha ignorado el testimonio que ha dado el hijo del poeta, Ladislao, no queriendo ver en él más que un homenaje de «piedad filial». En realidad, los juicios de Ladislao se fundan en una serie de cartas muy esclarecedoras. Católico sincero y ardiente, Mickiewicz era liberal, como entonces se decía, pero no era de ningún modo un marginal. Reprochaba a su Iglesia «que no hiciera fructificar suficientemente el inmenso capital espiritual de que ella es guardiana»; la «conminaba» a emplearse con todas sus fuerzas, a hacer «milagros, mientras que Michelet y Quinet se preguntaban quién podría reemplazarla». Lleno de simpatía por ellos, sufriendo por su impiedad, se esforzaba por demostrarles que «se ilusionaban pretendiendo que su racionalismo —a pesar de soberbias escapadas espiritualistas— pudiera ser algún día el alimento moral de la humanidad»[16]. Casi al siguiente día de su llegada a París, en 1833, la prensa anticlerical se había desencadenado contra su «jesuitismo»[17]. En 1838, haciendo alusión a sus antiguos poemas escribe: «Yo me siento con el corazón más aliviado ahora que se me injuria por mi catolicismo que cuando se me alababa por un ruido de palabras de las que no ha resultado nada bueno»[18]. Mientras que sus dos compañeros no tardarían en tronar contra los jesuitas con su acostumbrado vigor, él iba arrastrando consigo a algunos compatriotas a seguir los Ejercicios Espirituales de San Ignacio en su casa de Saint-Acheul y saldría de allí «reanimado»[19].

Al recibir los dos últimos volúmenes de su curso, en 1845, Michelet le escribe: «Estamos tan unidos en los sentimientos, como opuestos en el

---

[14] *Adam Mickiewicz philosophe mystique; les sociétés secrètes et le messianisme auropéen après la Révolution de 1830.* Mercure de France, 1935, p. 162.

[15] Ladislao M., introd. a la reed. de los Cursos, 1914, p. XXIV.

[16] Ladislao M., *Jules Michelet et A.M.* Rev. de los dos mundos, 1924, 2, p. 170; *La trilogie...*, pp. 12 y 28. Cf. FONDILLE, loc. cit.:«Yo le oí decir, hablando de sus dos amigos: daría mi vida por sacarles del error».

[17] Montalembert a Lamennais, 22.7.1833. Lam. C.G., 5, 772.

[18] A Bohdan Zaleski, *Correspondance* (1820-1855). Les Belles-Lettres, p. 197.

[19] A Ignace Domeyko, 4.9.1837: «He estado con César Plater y con Jasinski una semana en Amiens y en Saint-Acheuil, donde Juan y Étienne Gratkowski, después de su retiro, han pasado a la Iglesia católica... Mi viaje y mi estancia en el convento de Saint-Acheuil me han gustado mucho y en cierta forma me han reanimado». Ibid., p. 165. Cf. p. 167, a E. Odyniec, dic. 1837: «Sin duda has oído hablar de los católicos, Jesuítas, corderos, etc, etc... Realmente el Evangelio se extiende mucho en la emigración, las gentes vuelven a la Iglesia, lo cual escandaliza a unos, sorprende a otros y a mí me alegra...». Esto no excluye una concesión al lenguaje corriente; en su lección del 12.3.1844, M. dirá: «La doctrina representa en la esfera política lo que el jesuitismo representa en la esfera religiosa», t. 2, p. 169.

método, no en el principio íntimo». La oposición no era solamente de método, y Michelet tenía conciencia de ello; el mismo año, otra carta precisaba: «Unidos por la amistad, unidos también por la búsqueda sincera de la verdadera vida moral, diferimos, quizá esencialmente, en los principios»; y una nota personal designaba a «su querido adversario» como «legendario y místico». Más clara aún, si es posible, será esta carta de 1850: «Yo querría, en mi curso, hacer un examen muy serio, muy crítico del suyo, al que yo admiro en la extrema oposición de nuestros puntos de vista...»[20].

Estas francas declaraciones se explican en parte por el temor que había sentido Michelet cuando conoció el proyecto, concebido por un grupo de oyentes entusiastas, de hacer acuñar una medalla con la efigie de los tres profesores, a fin de perpetuar la memoria de su triple y única enseñanza. En la segunda carta citada de 1845, proseguía así: «Asociando nuestras efigies en una medalla, ¿podremos hacer creer al porvenir que hemos sido unánimes sobre la cuestión religiosa y social?» Incluso ante los mismos estudiantes intentó enseguida marcar la distancia entre ellos dos, aunque ciertamente de manera que su explicación era más bien apropiada para autorizar la leyenda. Según una estenografía parcial de su curso de 1847, citada enseguida por Eugène Loudun en el *Correspondant*, él habría dicho:

> El año pasado había aquí tres cursos, tres cursos de ideas. El primero era el análisis: era yo; el segundo la síntesis: ese bueno, ese insigne y sublime Quinet; el tercero era un santo. Mickiewicz es un santo, es un oriental, un hombre de leyendas, es un santo. Y para mí, señores, será una gloria inmortal el haber formado parte de la trinidad de estos grandes hombres[21].

Palabras acogidas, según parece, «por tres salvas de bravos y de aplausos». En cuanto al asunto de la medalla, Michelet cedió. Las tres efigies grabadas llevan un exergo: «Ut omnes unum sint»; en el reverso: «Francia y los oyentes del Colegio de Francia». Una ampliación de la misma fue colocada el 12 de abril de 1884, por iniciativa de los supervivientes de la época, en la sala en que se daban los cursos[22].

Pero las divergencias entre Mickiewicz y sus dos antiguos colegas se agravaron. En 1856, Quinet escribe a Michelet que «parece estar terriblemente alejado de ellos». Mientras que los dos franceses se extendían en palabras sonoras, el polaco exiliado juzgaba que «hacer historia es más

[20] El 14.1.1850. Cf. el 30.8.1851, a su madre: «Me he visto... obligado a separarme (de él) por varias razones». Ladislao M. *La Trilogie*, pp. 182 y 184.

[21] T. 18, 1847, pp. 243-244: «Los cursos de M. Michelet en 1847». Cf. p. 239: «Antes del curso, un jóven leyó un poema en el que el gobierno es tratado de cadáver jesuítico»; se le aplaudió frenéticamente, hubo de repetir su estrofa, etc.

[22] Ladislao M., *La Trilogie*, p. 13; Re.v de los dos mundos, pp. 168-172. Renan presidía la ceremonia.

importante que escribirla». Michelet intentará librar al joven Armand Lévy —que había seguido a Mickiewicz a Constantinopla— de las «viejas idolatrías» con las que el poeta podría contaminarle. Cada vez más sectario y, bajo la influencia de su segunda esposa, cada vez más mundano, hará de Renan el oráculo de su salón. Por su parte, Quinet pondrá en escena a «Adam el Polaco» en *Merlín el encantador*, para hacerle lanzar un anatema a todos los hombres de Iglesia, y le relegará al Limbo junto con Santo Tomás, San Bernardo, Joaquín de Fiore, Catalina de Siena, Santa Teresa y con todo el «gran pueblo de las almas místicas, deseosas de lágrimas», culpables de haberse ido «a buscar muy lejos el placer divino». No obstante, ambos respetarán siempre a Mickiewicz y no cesarán de admirarle. Se puede pensar, con Ladislao, que, «sin confesárselo, ellos sabían que estaba situado en una esfera espiritual superior a la suya»[23].

Quizá con un poco más de razón se puede relacionar a Mickiewicz con Lamennais bajo el título común de *Peregrinos del Porvenir*[24]. En Dresde, había prometido consagrar su vida al servicio de su patria exiliada. Desde su llegada a París se había sentido decepcionado por la indiferencia de los franceses, en los que predominaba, decía él, «el liberalismo financiero». El 23 de mayo de 1832 escribía a Lelewel: «Lamennais es el único francés que ha llorado sinceramente por nosotros»[25]. El quiso reanimar la esperanza y rehacer «sobre la base del catolicismo» la unidad de la «gran Emigración» que se desgarraba en facciones rivales. Con ese designio, se puso a escribir un doble opúsculo: *Los libros de la nación polaca y de su peregrinación* (1832)[26]. Inició incluso una traducción francesa y le pidió a Montalembert, dedicado por entonces al estudio del polaco, que la revisase y la concluyese. Montalembert le había introducido en el cenáculo que se reunía en su casa cada domingo. Como todo el grupo de *L'Avenir*, que aún no se había disuelto, él también había sido ganado para su causa[27]. De hecho, la terminación de la traducción literal se debió a Bohdan Janski; el joven

[23] Ladislao M. *La Trilogie*, pp. 7, 27, 42-43, 47-52, 68-70. Michelet admira en particular «el sublime esfuerzo» de Mickiewicz, en su curso, por amnistiar a Rusia, por reconciliar a los hermanos enemigos... en la idea del orígen común...»: *Légendes démocratiques du Nord*, ed. Flammarion, pp. 23-24 y 29; cf. p. 4.

[24] Wenceslao GODLEWSKI, *Les Pélerines de l'avenir, Mickiewicz et Lamennais*, Revista de las ciencias humanas, 1955, pp. 383-501.

[25] Citado por José KRASZEWSKI, *Le mouvement religieux et moral du Laïcat parmi les émigrés polonais en France*, 1832-1848. Tésis de teología del I.C. de París, 1972, p. 79.

[26] Publicados a sus propias expensas; uno de ellos, enviado a todos los Polacos emigrados, en Francia y fuera de Francia: era, en versión original el «Catecismo de los peregrinos polacos».

[27] Cf. André TRANNOY, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843.*, Bloud et Gay, 1942. pp. 192-194, Edmond PRIVAT, *L'Europe et l'odysée de la Pologne au XIX^e siècle*, Lausana, (Bridel) - París (Fichbacher), 1918, c. 16, «L'idéalisme polonais et Montalembert», pp. 193-207.

amigo de Polonia se contentó, precisa él mismo, con revisar el estilo y poner allí su nombre, «para que el libro se extendiera entre los católicos liberales»[28]. La edición francesa apareció en marzo de 1833 con el título de *Libro de los peregrinos polacos,* escogido en común por Montalembert y Lamennais, precedido de un prólogo del primero y de un «himno a Polonia» del segundo. Féli había admirado enseguida el librito de Mickiewicz: «Una tan pura expresión a la vez de la Fe y de la Libertad es una maravilla en nuestro siglo de servidumbre y de increencia»[29]: «Mickiewicz es, sin contradicción posible, el primer poeta de nuestra época»[30]. El mismo había comenzado entonces la redacción de un pequeño libro de «un género muy análogo», pero al no tener un incentivo suficientemente firme, dudaba continuarle. La lectura en manuscrito de los *Peregrinos* fue la «chispa» que le galvanizó[31]. Imitó su estilo «bíblico y visionario» y tomó de él la forma parabólica en las *Palabras de un creyente*[32]. Se conoce la carta que Maurice de Guérin escribió a su amigo Hippolyte de la Morvonnais, el 10 de mayo de 1834, a propósito de los tres escritos de Mickiewicz, de Lamennais y de Sylvio Pellico *(Mis Prisiones),* aparecidos casi al mismo tiempo: «terrible trilogía... tres mazazos, golpe sobre golpe, y dados por hombres católicos, por hombres puros, por hombres santos». Pero la relación, si no se añade nada, es engañosa[33]. Para no hablar más que de Lamennais y de Mickiewicz, sus dos libros son de carácter bien diferente. Un pintor polaco, Statler, «ha representado el atrio de Nuestra Señora, en Cracovia, cubierto por una inmensa multitud, y a Mickiewicz leyendo al pueblo reunido el *Libro de la Nación Polaca.* El pueblo está atento; pero está tranquilo porque no es un libro para poner turbación en las almas, no es en absoluto una provocación a la revuelta...»[34].

---

[28] José KRASZEWSKI, *op. cit.,* pp. 78-79 y 114. TRANNOY, op. cit. p. 180. LECANUET, *Montalembert,* t. 2, Poussielgue, 1898, pp. 354-366; cf. pp. 212-218, sobre *l'Avenir* et la Pologne.

[29] Ladislao M. citará estas palabras: *Adam M., sa vie et son oeuvre,* p. 137.

[30] A Coriolis, 6 mayo 1833.

[31] GÉRARD de NERVAL, aproximativo y penetrante, dirá en el Almanaque cabalístico de 1850: «La aparición del libro... pareció impresionar a M. de Lamennais con un resplandor semejante a aquel que abrió los ojos a San Pablo. Desde ese momento, también él profetizó a su vez...» *Oeuvres,* Pléyade, t. 2, p. 1221. Nerval dirá también inexactamente, loc. cit., que *l'Évangile* (sic) *du peuple* (1839) « está concebido absolutamente en la forma y en las ideas de la obra del poeta polaco».

[32] LAMENNAIS, C.G., 5, numeroso textos del año 1833. Xavier TILLIETTE, *Bible et philosophie.* I.C. de París, 1979, p. 83. Maximo HERMANN, *Adam M.,* Rev. des sc. hum. 1955, pp. 467-482. Como M. terminaba con el signo de la cruz, L. comienza igual.

[33] Pero MICHELET decía justamente, escribiendo a M. al recibir los *Pélerins*: «No conozco más que la obra de Silvio Pellico que se le pueda comparar». Carré, *op. cit.,* p. 112.

[34] El conde Ostrowski, prefacio a las *Oeuvres de Adam M.,* trad. nueva, t. 1, París, 1841, p. XIX.

Cualquier lector de Mickiewicz no podrá sino aprobar la justeza de este cuadro simbólico.

Después de su época de estudiante que le había alejado de la fe cristiana, Mickiewicz, en el tiempo de su deportación a Rusia (bastante mitigada)[35], pudo quizá leer en San Petersburgo el *Ensayo sobre la indiferencia*, y esta lectura pudo atraerle de nuevo hacia el catolicismo. En 1831, durante su primera estancia en París, había conocido a Lamennais. Los dos hombres habían fraternizado. El ilustre emigrado fue invitado con insistencia a la Chesnaie; no pudo realizarse el proyecto[36], pero por medio de Montalembert, Lamennais recibía constantemente noticias de Mickiewicz; le mandaba decir «mil cosas afectuosas»; quería provocar en París la fundación de una casa de estudios superiores para los jóvenes polacos, cuyo director sería su insigne compatriota[37]. Sin embargo, el entendimiento fue efímero. Ya el tono con el que Lamennais comentaba el *Libro de los peregrinos* testimoniaba otro espíritu; el elogio de ese libro «encantador» dejaba ver su inspiración atrabiliaria: «¡Oh! ¡Qué bella es la religión cuando no se hace de ella una cloaca en la que vienen a desembocar todas las tonterías del espíritu y todas las corrupciones del corazón!»[38]. Al mismo tiempo, mientras que el poeta proclamaba su adhesión a la fe católica y se esforzaba por conducir a ella a muchos de sus compañeros de exilio, él se proponía —por el contrario— barrer de su vocabulario la palabra «catolicismo», para significar a todos que no quería «tener ya nada que ver con la jerarquía»[39]. Su famoso sortilegio: «Duerme, mi Polonia!», escrito en Roma mientras se obstinaba allí esperando una aprobación para *L'Avenir*, contrastaba con la Letanía que pone fin al librito de Mickiewicz[40]. El mismo prefacio en el que Montalembert había exhalado «un poco de furor», comunicado por su maestro, contra «la feudalidad del infierno», era rechazado por algunos polacos; uno de ellos reprochaba al joven traductor una «acritud» de tono que se avenía mal con el lenguaje habitualmente piadoso y sereno de Mickiewicz; y, presintiendo una próxima tormenta, le prodigaba consejos de práctica religiosa, «especialmente una humildad profunda y espiritual, en un momento en que los hombres se encuentran obligados a separarse, en una acción tan importante, de la marcha seguida por la Iglesia»[41].

---

[35] Nacido en la campiña lituana, detenido por la policía rusa en 1823 en Wilno, enviado después de algunos meses de prisión a San Petersburgo, Odesa y Moscú, M. no habría de ver nunca ni Varsovia ni Cracovia. Se encontrará un resumen de su vida y de sus obras en Maximo HERMANN, *Hist. de la litt. polonaise*, Nizet, 1963, pp. 141 a 169.

[36] Cf. Lamennais, C.G., 5, pp. 211, 406, 412-413, 642, 756.

[37] A. Montalembert, 16.4.1833, C.G., 5, 367. Cf. KRASZEWSKI, p. 132.

[38] A Benoit d'Azy, 8.5.1833. C.G., 5, 385.

[39] A Montalembert, 2.5.1833. C.G., 5, 376.

[40] Cf. PRIVAT, *op. cit.* pp. 163-164, TRANNOY, *op. cit.*, pp. 192-193.

[41] Montalembert a Lamennais, 26.10.1833, C.G., 5, 831-832.

Pronto en efecto la prueba fue dura, tanto para el polaco como para el bretón. Si la condena romana de junio de 1834 apuntaba ante todo a Lamennais, no perdonaba tampoco a Mickiewicz, cuya actitud había sido también reprobada con dureza[42]; y el mantenimiento de la política adoptada por Gregorio XVI con respecto a Polonia le hería profundamente[43]. Diez años más tarde, aún expresará su dolor al pensar que «una nación católica haya sido abandonada por la Iglesia oficial en el momento más terrible de la lucha que sostenía para conservar su nacionalidad religiosa»[44]; y nada le bastó para curar su herida: ni el conocimiento de la queja manifestada por el Papa de haber sido engañado, ni las protestas reiteradas de Roma y dirigidas al zar Nicolás, ni las desgarradoras confesiones del Consistorio de 1842[45]. Sin embargo, al mismo tiempo que se entristecía por su patria y por la Iglesia misma, desaprobaba la rebeldía de Lamennais[46]. Según el testimonio que el abate Kajsiewicz da de él en 1844, al recibir la encíclica *Singulari nos,* «se sometió con la humildad y la sencillez de un verdadero hijo de la Iglesia, y —en cuanto pudo— se opuso a que su pequeña obra siguiera publicándose»[47]. Se constata, en efecto, que mientras que Lamennais se alejaba de la Iglesia, su actividad apostólica se intensificaba. Ante la carencia de clero en la emigración, él se había puesto a la cabeza del movimiento de renovación religiosa y moral entre sus compatriotas y precisamente en diciembre de ese año de 1834 comenzó a existir oficialmente la «Asociación de los hermanos unidos», cuya iniciativa había partido de él y cuya finalidad era «realizar mejor el ideal evangélico», «en la confesión romana y católica». En 1835 vino a agregársele su amigo Bohdan Janski, convertido del carbonarismo y del sansimonismo; su acción común fue fecunda y, en diciembre de 1836, Mickiewicz podía escribir a Odyniec: «Realmente, el Evangelio comienza a extenderse en la emigración»[48].

Con su fe nacional, Mickiewicz conservaba también ese ardor al que frecuentemente se ha llamado «democrático», con una palabra que sólo es verdad a medias, es decir: su fe en el pueblo, que en él estaba mezclada con

---

[42] En la carta de Gregorio XVI al arzobispo de Rennes, fechada el 5.10.1833. Cf. LECANUET, *op. cit.*, t. 1, p. 395. El prefacio de Montalembert debió contribuir a ello. Sin embargo el *Livre des pélerins* no fue puesto en el Indice. Ver también J.R. DERRÉ, *Metternich et Lamennais,* PUF, 1963.

[43] Cf. PRIVAT, pp. 157-160 y 169-171. KRASZEWSKI, *op. cit.* pp. 60-65 y 133.

[44] Cours, t. 2, p. 70; cf. pp. 54 y 86.

[45] Sobre Gregorio XVI y Polonia: PRIVAT, op. cit. LESCOEUR, *L'Église catholique en Pologne sous le gouvernement russe,* 1771-1875, t. 1, París, 1922.

[46] No vemos que en esos «desvíos» M. haya estado influenciado por la «defección trágica de Lamennais», como cree Carlos JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique,* París-Friburgo, 1945, p. 77, en su bello estudio sobre «el mesianismo de M.» (pp. 75-121).

[47] Citado por KRASZEWSKI, pp. 89-90.

[48] KRASZEWSKI, *op. cit.*, pp. 104-108. Ver infra.

la esperanza puesta en Francia. Esto ha dado lugar a una anécdota simbólica, recordada hace unos años por Czeslaw Milosz[49] y, con reservas, por Léon Kolodziej[50], pero de muy dudosa verosimilitud. Un día de 1848, en que era recibido por Pío IX, el gran Polaco habría tirado de la manga al Papa gritándole: «¡El Espíritu de Dios está bajo las blusas del pueblo de París»![51].

Nada de lo que hemos dicho permite suponer, aunque se haya escrito a veces, que «en el polaco exiliado» haya revivido, como en «el solitario de la Chesnaie», «la idea historiosófica de una religión única y eterna, de la que el cristianismo no es más que una de sus formas transitorias». Pensamos que lo que sigue confirmará este juicio negativo. En cambio, sin invocar la autoridad de Joaquín de Fiore ni de ninguno de los antiguos pregoneros del Evangelio eterno, Adam Mickiewicz nos los recuerda irresistiblemente por más de un aspecto de su profetismo. Aunque más exaltado en la forma que Joaquín, es más moderado en la doctrina. Fuertemente influenciado en su juventud por la mística de las sociedades secretas, luego por Böhme —por quien se siente cautivado en Dresde el año 1832[52]—, por las visiones de Frédérique Wanner, por Swedenborg, por Baader y por Saint-Martin, a quien leyó en París en 1833; pero también por Catherine Emmerich, «poema de los más elevados y superior a Klopstock»[53], y por los grandes místicos de la tradición cristiana, sobre todo Dionisio (al que proyectó traducir al polaco), se parece a un José de Maistre que se hubiera acercado más a las fuentes populares de inspiración o a un Lamennais que hubiera permanecido fiel[54]. Se apoya con gusto en Buchez, a quien descubrió en casa de Montalembert y cuyo grupo promovía una acción parecida a la suya.

---

[49] Prefacio a *l'Anthologie de la poésie polonaise,* Seuil, 1965, p. 20.

[50] *Op. cit.,* p. 617.

[51] En el relato circunstanciado de sus entrevistas con Pio IX, Ladislao, su hijo, no menciona nada parecido: *Mémorial de la Légion polonaise de 1848, crée en Italia par Adam M,* t. 1, Librería de Luxemburgo, 1877, pp. 87-93: un compañero de M. le habría tirado del faldón de su chaqueta para moderarle, porque el papa mostraba signos de impaciencia. Cf. la carta de una dama polaca citada ibid., p. 100: «Cuando a un requerimiento enérgico... de proclamar la iniquidad del reparto de Polonia, Pio IX le respondió: «Sea paciente, espere», M. sacudió el brazo del papa y, a sus «piano, piano», replicó: «Pero, Santo Padre, nosotros sufrimos», etc. Eso es, observa Ladislao, una «exageración de salón. Mme. Odrowonz repite eso por repetirlo. Pero Potemski, que estaba presente, afirma que el hecho no solamente es falso, sino también imposible (vista la distancia). La anécdota es, no ostante, recogida con detalles por Maria GZAPSKA, *La vie de Mickiewicz,* coll. «le roman de grandes existences», Plon. 1931, pp. 252-254.

[52] El *Voile d'Isis* ha publicado en abril 1930, nº 124, pp. 269-286, diversos pasajes de M. con este título: «Le système de Jacob Boehme».

[53] A J. Kajsiewicz y L. Rettel, 16.12.1833. Corresp., 156.

[54] Como el primero, piensa que el Congreso de Viena fue «una siembra eterna de guerras y de odios» (Maistre, Cartas y op. inéditas, t. 1, 1851, 324); como el segundo, preconiza una «santa-alianza de los pueblos».

Frecuentemente, en sus lecciones de 1842-1844, asombra el exceso de su lenguaje; pero hay que recordar que esos dos años fueron para él un período de exaltación excepcional. Ha tenido buen cuidado, por lo demás, de precisar ante su público: «Yo no soy un doctor, no os expongo un sistema». Incluso —¡oh candor!— una vez hizo esta confesión: «Me he propuesto no preparar por adelantado mis discursos; y con eso he querido probar mi fe en las promesas del Evangelio». Es verdad que decía eso en la fiebre del que sabe que es su última lección; y añadía más prosaicamente: «Yo no tenía a mi disposición ni las bibliotecas eslavas, ni sabios eslavos a quienes consultar»[55].

Mickiewicz es poeta, gran poeta. Pero después de la publicación (1834) de su *Pan Tadeusz*[56], epopeya o «novela en verso» que le valió el sobrenombre de Homero polaco y a la que él calificará un día como «juguete», su carrera poética queda tras él. En febrero de 1834 le confía a E. Odyniec: «No emplearé jamás mi pluma en esas bagatelas. Sólo valen la pena las obras que puedan ayudar al hombre a corregirse y a enseñarle la sabiduría»[57]. En adelante, será «profeta y político». Es una ruptura que no hay que forzar; porque en esta nueva carrera fue todavía y más aún el *wiescz* tradicional de los eslavos, es decir «el poeta inspirado, bardo, profeta, guía espiritual de la nación cuyos sufrimientos encarna y cuyo destino asume»[58]; puede decirse que entonces es cuando asume toda su grandeza. Desde un punto de vista quizá muy literario, Daniel Halévy ha sabido decirlo:

> ...Esta extraña grandeza se manifiesta en las lecciones que pronuncia de 1840 a 1844. No se encuentra en ellas ni una huella de aquella retórica, de aquella declamación —por consiguiente, de aquella insinceridad— que vician los escritos de Quinet y de Michelet. Quinet y Michelet pretendían hablar por inspiración, improvisar. Eso no era verdad. Pero Mickiewicz, del que tomaban ejemplo, improvisaba de verdad. Sus lecciones... nos dan su misma palabra, libre, simple y poderosa. La literatura de 1848 está viciada por la falsedad y el énfasis. Pero en él no hay nada de eso... Las flores de un maravilloso folklore se mezclaban en sus labios con el fuego del mesianismo. En él vivía el poder eslavo para sufrir, para esperar, para transformar el sufrimiento en esperanza. Las improvisaciones de Mickiewicz tienen la cualidad misteriosa, apremiante

---

[55] Lecón del 28 de mayo de 1884; t. 2, 179-280; ed. de 1914, 351. Cf. su prefacio a la edición alemana (en 1914, p. XXXI). Cf. la lección del 19 de marzo en la estenografía reproducida por Alejandro-Andres-Jacobo ERDAN, *La France mystique, tableau des excentricités religieuses de ce temps*. París, 1855; 2ª ed. Amsterdam, 1858, t. 2, pp. 63-64. Sobre este autor, volteriano de via estrecha: *Gran Dict. universal du XIXᵉ. siècle,* por Pierre LAROUSSE, t. 7, 1872.

[56] *Pan Tadeusz* será traducido al francés por Paul Cazin (1934).

[57] Teslard, p. 9.

[58] *Encyclopaedia universalis,* t. 13, p. 284, art. *Pologne,* por J.B.

de las *Baladas*[59]. Es una fantasía, un fuego, una belleza: al leerlo, uno queda cautivado...[60].

Por otra parte, el profetismo político no está ausente ya en las *Baladas*, en las *Odas* y en otros cantos del primer período, una de cuyas notas dominantes es «la melancolía nacional». Ni estaba ausente en *Grazyna*, «episodio poetizado de la lucha entre Lituanos y Caballeros Teutónicos». Ni faltaba en los *Dzyady* de Vilna, que no son solamente un poema de amor. Estaba en el corazón de *Konrad Wallenrod*, esa «leyenda histórica» de acentos byronianos, o prometeicos, que para los jóvenes polacos de Varsovia pronto se convirtió en «el manual de la conspiración»[61]. En los *Dziady* de Dresde, inspirados «por los fastos del martirio de Polonia», la visión del monje Pedro venía a corregir o a completar la figura del héroe Konrad, sin atenuar el impulso de su patriotismo místico. La epopeya lituana de *Pan Tadeusz* reivindica silenciosamente la unidad de las dos naciones hermanas y ha hecho revivir los combates de 1812 por la resurrección de la patria. El *Libro de los peregrinos polacos*, hay que decirlo, no es una excepción: es «el éxodo de los proscritos que entonan un último cántico de adiós sobre la tierra»[62] y, al mismo tiempo, una súplica para la independencia de todos los pueblos. Las desgracias de Polonia —pensaba Mickiewicz— «son demasiado intensas para que sus hijos se diviertan con fuegos de artificio literarios»[63]. En cuanto a la política activa a la que debía lanzarse en torno a 1848, el joven estudiante de Vilna se había preparado para ella en aquella sociedad de los «Filomates», donde su acción le valió un perpetuo exilio.

Más fundamental es su propia concepción del arte. «¡Malditos, los poetas que se limitan solamente a hablar!», dice. «A ésos la poesía les arrojará una guirnalda de flores muertas con la que estarán condenados a divertirse durante toda su vida»[64]. A su amigo Krasinski —de quien hemos de hablar— le hace participar en su desprecio por esa pura literatura «que brilla algún tiempo, como la luciérnaga sobre la hierba de mayo, y después se extingue para siempre»[65]. Analizando la obra de Pushkin, reprocha al

---

[59] Publicadas en Wilno en el T. 1 de sus Obras, en 1822.

[60] *Jules Michelet*, pp. 97-99.

[61] Sobre la evolución del patriotismo de M. a partir de *Konrad Wallenrod*, véase O. HALECKI, *La Pologne de 963 à 1914*, Alcan, 1933, pp. 305-307.

[62] OSTROWSKI, *loc. cit.*, p. XIX.

[63] *Chefs d'oeuvre poétiques d'Adam M.*, traducidas por él mismo y por su hijo... Carpentier, 1882, p. 3 (por Ladislao).

[64] T. 1, p. 30. Se podrá comparar a Claudel, evocando «las vastas llanuras de los fondos», la rica perspectiva que falta a la miserable pequeña poesía moderna»; carta de Kuliang, 7 de agosto 1903; cit por Espiau de la Maëstre, p. 35.

[65] Citado por KOLODZIEJ, p. 14; fiel a esta concepción de M., KRASINSKI la desarrolla en un pasaje de su *Comédie infernale*, que cita M., t. 1, pp. 27-28.

poeta ruso haber sufrido desde el principio la influencia de las ideas recibidas en occidente, según las cuales el poeta es un artista que debe solamente buscar la perfección de su obra, lo cual es «deificar al arte»; y le alaba por haber reconocido pronto —aunque no haya tenido el valor de mantenerse a esa altura— que para cantar dignamente hay que sufrir una transformación interior y convertirse en «profeta». Los Bohemios—piensa él— tienen la desgracia de no haber producido «más que obras de lujo literario». Se lamenta al comprobar que «todas las mitologías antiguas han acabado siendo corrompidas y desfiguradas por los artistas, por los sabios y por las escuelas de doctrinarios»; el arte, concluye, es el más culpable, «porque ha contribuido más que nadie a falsear la idea religiosa»[66].

Estas indicaciones eran necesarias para ayudarnos a captar el verdadero pensamiento religioso de Mickiewicz. Hay que añadir algunos datos biográficos.

Liberado en 1829, pero con la prohibición de residir en su patria, Mickiewicz se va primeramente a Berlín. Asiste al curso de Hegel, que le aburre por sus largas disertaciones sobre la diferencia entre «Vernunft» y «Verstand», y le inspira «una aversión invencible»[67]. Tras pasar por Dresde, Praga y Karlsbad, llega a Weimar, donde Goethe le recibe con honores[68]. En compañía de su amigo Odyniec, viaja luego a Italia, regresa a Ginebra, donde se alía con Krasinski y, en octubre de 1830, vuelve a Roma. Durante unos meses lleva una vida silenciosa, orando, confesándose, leyendo la Biblia y la *Imitación,* frecuentando a algunos amigos polacos, especialmente al joven sacerdote Stanislas Choloniewski, que le ayuda en su plena conversión al catolicismo[69]. En abril de 1831, parte para Posnania con un breve rodeo por París (donde conoce a Lamennais). Polonia sigue cerrada para él. Varsovia, insurrecta desde el 29 de noviembre de 1830, cae el 7 de septiembre de 1831. En marzo de 1832 se retira de Posnania hacia Dresde; en junio, bajo la amenaza de una expulsión, abandona Sajonia. El 1 de agosto de 1832, está en París.

Célebre ya, es acogido en todos los medios; pero no tarda en sentir la incomprensión de sus huéspedes y la «triste realidad de la emigración»[70], cuyos miembros se destrozan entre sí. Indiferente a las modas literarias y

[66] T. 1, pp. 38-43, 68, 233-234 (ed. de 1914, pp. 30-31, etc.).

[67] En Berlín pasa casi todo su tiempo en el «estudio y en la meditación de la Sagrada Escritura». Kraszewski, p. 75.

[68] Sobre sus conversaciones con Goethe, véanse las cartas de Odyniec, en *Mélanges posthumes d'Adam M.,* publicadas por Ladisla M., 1ª serie, Libr. de Luxemburgo, 1872, 202-216.

[69] La nota de *L'Encyclopaedia universalis* hace una púdica alusión a la «crisis religiosa que atravesó en Roma». Concluye: «Tanto en el pensamiento como en la lengua de M. críticos y eruditos se esfuerzan siempre en dosificar, en este romántico poderoso e incontestable, la parte del que desciende conscientemente del siglo de las Luces». T. 10, p. 145.

[70] Kolodziej, p. 160.

manteniéndose alejado de los clanes, lleva una vida piadosa; con Bohdan Janski crea un periódico, «El Peregrino», para sus compatriotas exiliados[71]; se casa con una joven polaca, conocida de su familia hacía tiempo. No consigue hacer representar su drama *Los confederados de Bar.* Para poder vivir, en 1839, se traslada a Lausana donde imparte un curso de literatura latina. Pero en 1840 es llamado desde París donde acaba de crearse para él una cátedra de literaturas eslavas en el Colegio de Francia[72]. Durante los dos primeros años, sus lecciones serán preparadas cuidadosamente. Pero ya se incubaba en él el fuego del entusiasmo, dispuesto a brotar súbitamente (ya veremos bajo qué influencia). La cosa empezó dos días después de su lección de apertura. La noche de Navidad de 1840, asistía a una reunión polaca organizada en su honor para el día de su onomástica (San Adán, 26 de diciembre); el poeta Juliusz Slowacki (futuro autor del célebre himno al papa eslavo por venir) estaba encargado de la dedicatoria; para contestarle, él improvisó un discurso en verso cuyo efecto fue prodigioso. George Sand ha descrito la escena según varios testigos:

> ...Nadie puede decir exactamente lo que pasó; cada uno de los que estaban allí, ha guardado de ello un recuerdo diferente. Cayeron todos en una especie de delirio. Todos están convencidos de que en ese gran hombre hay algo de sobrehumano, que está inspirado a la manera de los profetas... (Su tema era:) nadie puede ser poeta si carece de amor y fe. Ni él mismo se acuerda de una sola palabra de su improvisación... Confiesa que en él sucedió algo misterioso, imprevisto, que se sintió de repente poseído por el entusiasmo, elevado por encima de sí mismo...[73].

Se podría creer que George Sand exagera. Pero no era la primera vez que se manifestaba ese don de improvisar en una especie de «trance místico y profético». Krakowski aduce un ejemplo que se remonta al menos a doce años antes. Era en San Petersburgo; sus amigos le homenajeaban con motivo del día de San Adán. Le pidieron que improvisara. Y les dijo: «dadme un tema». Salió el nombre de Samuel Zborowski, gran señor del siglo XVI decapitado por rebelión. Se recogió unos instantes en una

---

[71] Sobre la actividad apostólica de M. en esos años de 1832-1840 etc., ver el relato circunstanciado de Kraszewski, *op. cit.* algunas cartas de M. son modelos de dirección espiritual.

[72] Sobre la historia de esta nominación: KRAKOWSKI, *op. cit.*, pp. 178-182. Victor Cousin firmó el decreto.

[73] Texto publicado por W. Karénine, *George Sand,* t. 3. Plon, 1912, pp. 201-202; hemos abreviado mucho. Sobre las relaciones de M. y de Sand: t. 3, pp. 181-198 y 200-204; et infra. Sobre esta reunión, la desavenencia que resultó, etc.: Wenceslao GASZTOWTT, *Le poète polonais Jules Slowacki,* Calmann-Lèvy, 1881, pp. 61-67. Poco antes de su muerte, Slowacki anotará en su Diario, el 12-1-1849: «M. arroja sin cesar al sacrificio su reputación de hombre razonable, porque quiere más a Dios que a su reputación». Citado por Ladislao, intr. a los *Slaves,* p. XX.

habitación próxima. «Cuando reapareció, su rostro estaba transformado y un oleaje de poesía salió de su boca. Su declamación fue tan ardiente que los asistentes creyeron ver al poeta poseído por un espíritu»[74].

Si el mesianismo de Mickiewicz es «en primer lugar el sentimiento de una intervención constante de los poderes sobrenaturales en este mundo terrestre», Edouard Krakowski se ve tentado a creer que tal sentimiento le viene «de la conciencia que tiene de ser en algunos instantes un iluminado». Con la edad, el poeta discierne en ese don «una advertencia de Dios, un orden oscuro al que debe someterse y cuyo sentido debe descifrar completamente». No era orgullo, sino «sentimiento muy noble de responsabilidad que tenía que aceptar ante la desgracia de su patria... sentimiento de que el sacrificio es el supremo medio de que disponemos para conformar nuestro mundo visible a los designios del mundo invisible que le rige...»[75]. Está claro que él generaliza su caso cuando dice en su lección del 15 de enero de 1843: «Lo que comienza en la literatura de los últimos tiempos, es esta llamada al genio, a la inspiración, a lo que nosotros hemos llamado el mesianismo»[76]; y en la última parte de los *Dziady* de Vilna, hacía que el sacerdote dijera a su héroe Gustavo: «Si la venda terrestre cayera de tus ojos, verías cerca de ti a más de un ser vivo poniendo en movimiento a la masa inerte del mundo»[77]. Habremos de acordarnos de estos hechos y de estas declaraciones.

Una cierta tendencia al mesianismo era entonces compartida por varios de sus compatriotas. Se hallaba animada por la obra de algunos de ellos, incluso bastante diferentes de él. El dramaturgo Zygmunt Krasinski, nacido y muerto en París, donde publicó en francés todas sus obras, anunciaba que la Iglesia de Pedro tocaba a su fin, como toda la antigua sociedad; la misión que Cristo le había confiado debía ser recogida por las naciones; pero, viendo caminar al siglo en sentido contrario, se resignaba a lo inevitable[78]. Muchos discípulos de Krasinski se pasaron al culto de la Humanidad fundado por Auguste Comte[79]. Auguste Cieszkowski (1814-1894), más marcado por la filosofía alemana, estaba, por otra parte, mucho más cerca de Mickiewicz por sus perspectivas mesiánicas; pero también estará más cerca que él del sueño de Joaquín de Fiore; en su gran comentario de *Padre Nuestro* (Djcze nasz), del que no publicará más que el primer volumen en 1848, anuncia la apertura de la tercera y última edad de la historia: tras la

---

[74] KRAKOWSKI, *op. cit.*, p. 102. Según Ladislao, más exacto sin duda, estaba en Moscú; Pouchkin estaba presente; p. 519.

[75] *Ibid.*, pp. 114-115.

[76] T. 1, p. 86 (1914, p. 38) Ahí está «el comenzar un mundo nuevo. Esta reforma literaria es más radical y más profunda que la que se ha intentado en la política».

[77] *Chefs d'oeuvre poétiques...*, 1882, p. 207.

[78] Ver infra, apéndice D.

[79] Cf. JOURNET, *op. cit.*, 94-95 y 113-114.

antigüedad, que fue la edad del Padre, y del cristianismo, que fue la edad del Hijo, pronto llegará la edad del Espíritu Santo, que, realizando el acuerdo de la voluntad humana y de la voluntad divina, instaurará sobre la tierra el reino de Dios: entonces se realizará «la plenitud de las naciones» anunciada por San Pablo[80].

Del todo distinto era el inventor de la palabra «mesianismo», el matemático Hoëné-Wronski (1778-1853). Llegó joven de Posen a Marsella. Después se aposentó en París. Desde 1804 multiplicaba las llamadas «al Papa, a los emperadores, a las naciones, a los hombres superiores de todos los países»; había terminado por creerse el Paráclito encargado de anunciar el «cristianismo cumplido», es decir: la unidad universal realizada bajo una soberanía única humano-divina. Napoleón había trazado un primer esbozo de ello. Los Polacos tenían la misión de llevarlo a cabo bajo la protección armada de Prusia, en primer lugar, y luego de Austria. Esto es lo que explicaba en 1831 en su *Pródromo del mesianismo*[81]. Pero el genio traspasado de locura de Wronski era del todo opuesto al de Mickiewicz. Si éste es vibrante de emoción y se hunde por la intuición en las fuentes vivas del espíritu, aquél, una «especie de visionario de la razón», quiere imponer el frío rigor de sus deducciones racionales. Wronski admiraba a la filosofía alemana, aunque remodelándola; Mickiewicz era enemigo de ella por instinto. Uno, totalmente «desarraigado», era un kantiano apasionado, entregado a reconstruir una ciudad de la razón pura; el otro, reprochaba a Kant su ingratitud para con todas las tradiciones humanas de que vivía. Mickiewicz deplora la invasión del pensamiento eslavo por el veneno hegeliano. Dirigiéndose a los Peregrinos polacos les pregunta: «En vuestras peregrinaciones, en vuestros combates, en vuestras prisiones y en vuestra miseria, no os ha tranquilizado más una plegaria que toda la ciencia de Voltaire o de Hegel, que son como un veneno?». Y añade: «¿o que toda la doctrina de los Guizot y de los Cousin, que son como molinos girando en el vacío?». Wronski le toma antipatía a su compatriota: denuncia en él al «poeta de la anarquía» y, en una obra que resume su propio pensamiento, en 1852, le colmará de sarcasmos y de injurias[82]. Por su parte, Mickiewicz dará pruebas hasta el final de «una singular equidad» frente a él[83].

En el transcurso de estos años parisinos, Mickiewicz muestra en todas las cosas un catolicismo ardiente y puro: vida interior, práctica sacramental, grupos de piedad, fundaciones caritativas, influencia pacificadora entre los exiliados; su *Vida de San Adalberto* es un manifiesto en favor de la Iglesia romana, en la que introduce a dos amigos ortodoxos; después de haber

[80] Sobre Cieszkowski, v. infra, cap. XVIII, 1.

[81] Sobre Wronski y sus otras obras: ver infra, cap. XVI, 2.

[82] *Livre des Pèlerins polonais*, IV.

[83] Cf. KRAKOWSKI, *op. cit.*, p. 24, 129-132, 217, 235-246. Fr. de ROUGEMONT, *Les deux cités*, 1874, t. 2, pp. 450-453. Reencontraremos a Wronski en el capítulo siguiente.

soñado momentáneamente con el sacerdocio, participa activamente en las asociaciones laicas que desembocaron en la creación de una asociación nueva, los Padres de la Resurrección; se preocupa por la conversión de los judíos parisinos; quiere traer a Lacordaire a Lausana para hablar a los protestantes valdenses. No le desaniman las críticas que recibe por la derecha y por la izquierda. Algunos nuevos poemas prueban que su inspiración no está tarada[84]. Los comienzos de su enseñanza en el Colegio de Francia son felices. Quizá hubiera él podido prolongarla en paz, haber llegado a ser un digno émulo (y contradictor) de su antiguo maestro de historia en Vilna, Joachim Lelewel, compañero ahora de exilio, y cuyo ateísmo militante le apena... Pero he aquí que llega a París, en 1841, otro de sus compatriotas, André Towianski.

Este proclamaba que los tiempos están cumplidos. Cristo ha sacudido al reino del Mal, pero, para acabar su obra, es preciso que surja un jefe espiritual que convocará al mundo a transformarse por el amor. Surgirá de una nación mártir, de un pueblo redentor a imitación de Cristo. Towianski tiene el presentimiento de ser ese jefe predestinado: en cierta forma, él es—después de Napoleón— la tercera epifanía de Cristo, el instrumento que ha escogido el Verbo de Dios. Expone su revelación en un pequeño escrito, *El Banquete* (*Béesiada,* 1841), al que Mickiewicz llamará «La Cena». Sin embargo, él se designa simplemente como «el servidor de Cristo». ¿Iluminado o charlatán? Ladislas Mickiewicz nos advierte que desconfiemos de los diccionarios biográficos que «contienen muchas inexactitudes sobre él»[85]. Uno puede sospechar que Fondille tenga intenciones demasiado apologistas cuando dice de él que era «un católico»; pero cita numerosos textos en su apoyo; y el historiador Maxime Herman ratifica lo esencial de su juicio: dice que «era un hombre sensible, enérgico y secreto, de fe profunda y fuerte». Krakowski, aun estimándole de cultura mediocre y «probablemente desequilibrado», reconoce en él a un hombre «de notable inteligencia y de un poder de intuición aún mayor». Solamente que estaba ebrio de literatura mística y de ocultismo; quizá estaba iniciado en varias sociedades secretas[86]. Lo cierto es que su influencia fue súbita en muchos espíritus. El 27 de septiembre fue autorizado(?) a predicar en Notre-Dame, donde se contenta con vagas generalidades sobre un inmenso perdón de Dios que debe abrir una era nueva[87]; y el 8 de diciembre instala en Saint-Séverin una copia de la Virgen milagrosa de Vilna.

---

[84] HERMANN, *loc. cit.*, KOLODZIEJ, pp. 180-181, 294.

[85] *Mémorial*, pp. 118-123. Cfr. KRASZEWSKI, 222-243.

[86] Su derrotismo sobrenatural, que le hacía predicar la sumisión al zar, ha hecho sospechar que fuese un agente de Rusia.

[87] Según el relato de un fiel, «después de la misa... él habló durnte 40 minutos como inspirado y con gran sabiduría... Pronto vendrá el tiempo en que el Evangelio será la ley». KRASZEWSKI, p. 228, numerosos detalles, p. 222 ss. FONDILLE, pp. 81-124. KRAKOWSKI, pp.

Mickiewicz pudo haber conocido a Towianski en Vilna, donde los dos fueron estudiantes por las mismas fechas. En París, admira su fuerza moral. Impresionable, como era, se dejó conquistar. ¿No eran idénticos sus ideales? ¿No creían uno y otro en «la presión saludable de la atmósfera celeste sobre la tierra, en la comunicación entre el mundo de los vivos y aquellos a los que llamamos muertos?». ¿No están los dos libres «de esa especie de miedo al Espíritu y a sus manifestaciones demasiado tangibles, que se ha vuelto tan común entre los cristianos modernos, católicos o no, que se creen tan respetables»? [88] ¿Y no piensan ambos que después de haber santificado a los individuos, a las familias y a las corporaciones, el cristianismo está ahora llamado, además, a santificar a las naciones y a los estados? Hay que practicar en la vida pública los mismos deberes que en la vida privada: las naciones deben amarse y deben ayudarse como los individuos entre sí[89]. Pero hay más que la comprobación de un acuerdo. Por parte del poeta es un alivio místico. Mickiewicz recibió a Towianski por primera vez el 17 de julio de 1841. He aquí lo que él escribe a su íntimo amigo el poeta Jozef Bodhan Zaleski, el 14 de agosto: «Tan pronto como recibas esta carta, ponte de rodillas y da gracias al Señor. Grandes cosas están a punto de cumplirse aquí... Se ha elevado una voz, nos ha caído una fortuna y los años han dado el fruto misterioso que escondían, ha tenido lugar un milagro que llenará al mundo de alegría»[90].

Hay que que decir que, en ese intervalo de apenas un mes, Towianski, llegado al hogar del poeta, cuya mujer estaba afectada por una grave enfermedad mental, la había curado a distancia (ella estaba en una casa de salud)... y la había convertido: ¿cómo no iba a ser «el enviado de Dios»? Durante tres años seguidos, comprendidos los dos últimos de su enseñanza, Mickiewicz se va a convertir en el heraldo del towianismo. En diciembre de 1843, toma como objeto de su curso a *La Cena* (=*El Banquete*), cuyo anonimato respeta y al que evita citar directamente. Afirma que es «el fruto más precioso y más maduro que ha caído del árbol de vida de la raza eslava»; es «una proclamación de guerra contra toda doctrina y contra todo sistema racionalista»[91]. De hecho, lo que desarrolla son sus propias ideas; teniendo, «como todos los genios, la facultad del entusiasmo ingenuo y la

---

190-213. HERMANN, *loc. cit.* MONOD, *op. cit.*, t. 2, pp. 84-93. St. SZPOTANSKI, *Adam M. et le romantisme*, Belles-Lettres, 1925, pp. 66-95. KOLODZIEJ, passim.

[88] Cf. Louis BOUYER, *Le Consolateur, Esprit-Saint et vie de grâce*. Cerf. 1980, p. 125.

[89] Ladislao MICKIEWICZ, *Mémorial...*, pp. 8-10.

[90] Citado por F. Strowski, prefacio a *Les Slaves*, 1914, pp. X-XI. Cf. Marcial PERRIER, *André Towianski et son influence sur M.* Mercure de France, 1º de mayo 1929, pp. 579-595 (poco favorable a T.). Sobre T.: dos artículos de la *Scuola Cattolica*, 1913, pp. 406-436 y 469-492, con bibliografía.

[91] T. 2, pp. 13 y 15; cf. pp. 112-157, 191... (1914, p. 232 ss.). El opúsculo fue publicado en 1842 por unos adversarios; es un folleto de 16 páginas, bastante inofensivas, de un iluminismo que se diría ingenuo si no se supiera que T. no carecía de cultura.

virtud de recrearlo todo a su imagen y a su nivel», se ha fabricado un towianismo a su medida»[92], «santificado por un alma verdaderamente noble»[93].

No obstante, hacia el final del curso, el tono se vuelve extático: «Yo me siento apoyado por una fuerza que no viene del hombre. Yo no soy un doctor. Soy una de las chispas caídas de la antorcha... Yo me proclamo ante la faz del cielo como el testigo vivo de la nueva revelación...»[94]. Desde entonces, cronistas y panfletarios tienen tema sobrado. Bajo el seudónimo de André Jacoby, G.S. Vaudoré publica, desde ese año de 1844, *Los nuevos montanistas en el Colegio de Francia,* pequeño libro pintoresco, rápido y absurdo, que lo mezcla todo[95]. Y escribe: «Es muy grande el número de esos profetas sin misión que anuncian todos los días la transformación del cristianismo y la próxima encarnación de un nuevo mesías...[96]. La nueva religión se apoya ya sobre una pequeña falange muy respetable: Pierre-Michel, Luis XVII, Towianski, Mickiewicz, Quinet, Michelet, George Sand... Y después, ¿no se pondrá de su parte el moralista Eugène Sue?»[97]. La policía de Luis Felipe, que se ocupa de Towianski desde el primer momento, ha obtenido contra él un decreto de expulsión en julio de 1842. El profeta mantiene la llama encendida en París, desde Suiza. Hasta el profesor es vigilado. El gobierno, reconoce Krakowski, «quizá tenía razón para inquietarse». Discretamente advertido por dos veces, Mickiewicz rehúsa apaciguar el fuego de su palabra; declina luego el ofrecimiento de una misión en Italia. En el curso de sus lecciones, fueron tales los desórdenes que, después de una interpelación a la Cámara, Villemain, ministro entonces de Instrucción Pública, se vio obligado a invitarle a suspender su curso, con todos los respetos debidos a un ilustre huesped[98].

Concedamos, de entrada, su parte a esta locura del gran Polaco. El nacionalismo idealista del siglo, la leyenda napoleónica, la exaltación del eslavo exiliado que llora a su desgraciada patria... se mezclan en todo eso para ofrecernos una versión nueva de aquel joaquinismo popular que, casi desde su origen, se había anexionado el viejo mito de un «gran emperador».

Cuando Mickiewicz llegó a París, el nuevo mito estaba en su cénit. Las publicaciones emanadas de Santa Elena (la primera edición del *Memorial*

[92] KRAKOWSKI, *op. cit.*, pp. 195, 202, 239-340.

[93] Casimiro STRYIENSKI, *Le Mysticisme de M.*, Revista blanca, t. 7 nov. 1894, 391.

[94] Lección del 19 de marzo 1844, t. 2, pp. 208-209 (1914, p. 319).

[95] El título lleva, a lo alto de la página: «Libertad de enseñanza». El opúsculo quiere, torpemente, sostener esta causa que agitaba entonces a la opinión.

[96] De hecho, después de el Correspondant, t. 18, 1847, p. 242, Michelet exclamará un día, en su curso de 1847: «El Mundo espera un Mesías, que se encuentra quizá en este recinto».

[97] *Op. cit.*, p. 157.

[98] Se acordó que él solicitaría unas vacaciones de seis meses, manteniéndole su sueldo. Sobre este asunto y sus consecuencias, ver KRAKOWSKI, pp. 207-211 y 225-257, así como los documentos anexos, pp. 291-321; cf. p. 19.

de Las Casas apareció en 1823) avivan la llama. Para intensificar la propaganda se funda un periódico: *Le Capitole*. La obra de un Byron alimenta el mismo culto, desde el extranjero. Mazzini aporta su concurso. El retorno de «las cenizas» en 1840 será la apoteosis. Todo el romanticismo francés se apoya en ello. «Napoleón es para los franceses una palabra mágica que los electriza y los deslumbra... El retrato *del hombre* aparece colgado en todas las chozas... Yo lo he encontrado coronado de siemprevivas, como nuestra imágenes del Salvador durante la Semana Santa... Se le ve frecuentemente en el momento en que visita a los apestados de Jaffa; después, sobre su lecho, en Santa Elena... Aparece como un salvador que cura con su mero contacto; muere con la muerte de la expiación»[99]. Escritores de todo género y de toda tendencia se nutren de la leyenda: un Béranger, pero también un Stendhal, un Hugo y un Armand Carrel, un Louis Blanc, un Esquiros, un Leroux; y también Balzac, Alexandre Dumas y Eugène Sue. Dos historiadores tan opuestos como Thiers y Quinet coinciden en este mismo culto. «¡Siempre él! Napoleón y otra vez Napoleón»[100].

Quinet, que se va a encontrar asociado muy de cerca a Mickiewicz, será un buen testigo de la temperatura ambiente. En 1834-1836 ha publicado ya un *Napoleón*. En su curso sobre *El cristianismo y la Revolución Francesa*, la lección decimocuarta está dedicada al Idolo imperial. «El gran corazón de la Revolución», su genio universal, ha ido a escoger su César «a una tumba lejana». Napoleón es «de la misma familia que Cristóbal Colón»; «él es el hombre del género humano; él arranca violentamente al mundo de la antigua ribera». Por él «tenía que ser sacudida la tierra»; con él, «si la libertad se hace esperar aún, surge ya la igualdad». En el Gran Ejército «chispea» la democracia, es «claramente triunfadora»; el granadero «siente, con una fuerza eléctrica, que él es el brazo que debe remover al mundo». Hoy, el nombre de Napoleón «hace latir el corazón de todos los pueblos»; todos reconocen en él «al precursor de la democracia universal».

Pero, «como todos los grandes inventores», Francia, que ha dado por él «la Revolución al mundo», «debía pagar su buena obra con un día de muerte». Prometeo está atado a la roca, Juana está quemada, Cristo está clavado en la Cruz. Napoleón «bebe gota a gota el cáliz de Waterloo», tiene su cárcel en Santa Elena; pero tendrá su liberación «en la conciencia de un nuevo orden social». «Yo no he visto, concluye Quinet, sobre el Gólgota del Monte de San Juan, más que un cáliz inmenso lleno de las lágrimas y de la sangre de un gran pueblo; bebámoslo, sin prisas y sin volver la mirada,

---

[99] Henri HEINE, *De la France (Französische Zustände*, tr. fr, 1833); ed. bilingüe por Raymond Schiltz. Ed. Montaigne, 1930, pp. 89-91 y 223-226.

[100] HEINE, 30 de mayo 1840. *Lutèce*. Ed. de 1866, p. 70. Sobre *Napoléon ou le mythe du Sauver:* Jean TULARD (Fayard, 1977). Cf. VIATTE, *Les sources occultes...*, t. 2, p. 199.

hasta las heces»: ésa es la condición para entrar en una nueva época en que se desarrollará «el ideal del porvenir»[101].

En Adam Mickiewicz la leyenda napoleónica tiene orígenes bien diferentes y los colores que reviste son distintos. Siendo niño, había visto «alojarse bajo el techo paterno a algunos de esos granaderos franceses, venidos desde tan lejos con su gran Jefe todo resplandeciente de genio»[102]; toda la Lituania los aclamaba como a libertadores. En 1812, después de Moscú, después de la retirada del Gran Ejército, la miseria de esos héroes le había llenado de piedad[103]. Con ellos, se alejaba también el sueño de la resurrección de Polonia. El estudiante de Vilna firmará muchas veces sus cartas así: «Adam-Napoleón»[104]. Más tarde, en *Pan Tadeusz,* evocará aquellos años de esperanza: «Los jóvenes cogían sus armas... Todos están seguros de la victoria. Ellos gritan: ¡Dios está con Napoleón, Napoleón está con nosotros!». La gran decepción nacional acentuó su convicción de que Polonia había recibido, por su martirio, a imitación de Cristo, una vocación universal. Como muchos de sus compatriotas, había puesto una gran ilusión sobre los designios del «libertador»: si Napoleón había creado un Gran Ducado de Varsovia, no era porque tuviera interés alguno por la independencia de Polonia; «cuanto más apreciaba la entrega y el valor heroicos de los soldados que acudieron a su ejército, tanto más reservado se mostraba ante sus reivindicaciones patrióticas»[105]. Por otra parte, Mickiewicz pronto juzgaría severamente al gran hombre. Poniéndolo en paralelo con Byron, discierne «su tara común» en «un orgullo inhumano»; y en el gran capitán la transformación del libertador en tirano. Desde el día en que quiso dar ventajas a Austria, «él no podía comprender el secreto de los eslavos»[106]. Era «el hombre más milagroso», pero, cediendo a la pasión de

[101] *Le christianisme et la révolution française,* 1845, pp. 361 a 386. Cf. su Himno a Napoleón, en el *Génie des religions,* ed. de 1842, II, 2: «¿Conocía usted a ese poeta que se ahogaba en Europa? Se llamaba Napoleón. Más que ningún otro, él ha hecho pasar al corazón de Francia el espíritu y el alma de Asia...» MICHELET, que no participaba en el culto a Napoleón, tiene sin embargo un lenguaje análogo en una carta a A. Lèvy, 12 de mayo de 1848: «...Sobre el Gólgota de Waterloo, Polonia e Irlanda han sido sacrificadas al lado de Francia, e Italia, como Magdalena, lloraba al pie de esa montaña de dolor». En Lad. M., *La trilogie du Coll. de France,* 1924. Sobre «Napoleon et le Christ», ver Frank Paul BOWMAN, *Le Christ romantique,* Ginebra, Droz, 1973, pp. 171-193.

[102] Ladislao M., *op. cit.,* p. 5.

[103] En *Une année au Collège de France* (1877; ed. citada, pp. 429-431), MICHELET contará, según el mismo M., su llegada a Wilno, sus charlas con ellos, la viva impresión que sacó de allí.

[104] Ed KRAKOWSKI, M. *et l'histoire pathétique de la Pologne,* La Colombe, 1955; pp. 24 y 104-126. Sobre Napoleón y los Polacos: Leon Noel, *L'agression allemande contra la Pologne,* Flammarion, 1946, pp. 96-97. HALECKI, *op. cit.,* cap. 20: «La Pologne napoléonienne», pp. 273-287.

[105] André LATREILLE, *L'ère napoléonienne.* Armand Colin, 1974, p. 286. Napoleón «se veía obligado a considerar a Polonia como una reserva de hombres». KRAKOWSKI, p. 115.

[106] T. 1, 46-50, 71; cf. 81-83 (1914, 20-22. etc.).

dominio, «se hizo hijo de la tierra y fracasó en su misión». Por eso, —terrible reproche— no ha comprendido a Jesucristo. «Jesucristo, dijo Napoleón, habría podido hacerse con el poder en Jerusalén»: sin ninguna duda, replica Mickiewicz, «la apoteosis hubiera sido fácil, pero ¿qué habría ganado la humanidad con tal apoteosis?»[107].

Este veredicto fue pronunciado al final de la última lección, el 28 de mayo de 1844. En el clima favorable que entonces reinaba y bajo la fascinación pasajera ejercida por Towianski[108], el mito del libertador no dejó de tomar en Mickiewicz un nuevo camino. Napoleón fue el «hombre del destino»; solamente que «él espera un sucesor espiritual»[109]. El viene a ser la figura actual de ese «hombre eterno» bajo cuyos rasgos, en el siglo anterior, el poeta polaco, obispo de Warmie, Ignacio Krasicki había representado a la humanidad creando y recreando de edad en edad las formas diversas de su civilización[110]. Más clarividente en su entusiasmo de lo que se ha supuesto, Mickiewicz tiene conciencia de explotar el mito por su causa. En la inauguración de sus cursos, había tomado un compromiso ante sus oyentes: «Cuanto más libres somos aquí, nuestra posición nos impone mayores deberes y debemos fijar en nuestra conciencia unos límites a nuestra libertad». Estos límites serán desbordados por él mismo y lo reconocerá: «Yo tenía que hablaros de mi religión y de mi patria...; no me estaba permitido construir las frases y pesar las palabras...»[111]. Pero lo que no han sabido ver todos es que la exaltación del mito imperial se terminaba con un arrepentimiento y casi con una condena a la que sólo moderaba la evocación de un propósito de enmienda. En esto nos parece que Michelet ha rendido buen homenaje al pensamiento de su amigo, interpretando el llanto que éste atribuía al gran hombre saliendo de su tumba: «Aquellos que han visto el fúnebre grabado que representa a Napoleón en su mortaja, coronado de laureles, pero teniendo bajo los ojos el mapa en que falta Polonia y excusándose ante Dios, aquellos, digo, saben a qué altura de

[107] T. 2, 295: cf. 107-109; 203-204, 297-301. (1914, 353-361, etc).

[108] Towianski visitó en Alemania los campos de batalla de Napoleón; llegó hasta Waterloo. «Allí, dice GÉRARD de NERVAL, *loc. cit.* vio el fantasma del gran emperador, meditando sobre los destinos del mundo futuro y rehaciendo el mapa de Europa para un próximo porvenir» Cf. M., t. 2, pp. 83-85: «¿Qué sabe usted de ese culto de Napoleón? ¿Cómo puede usted comprenderlo?... ¿Ha visitado usted el campo de Waterloo, ese Gólgota de la Europa moderna? ¡Usted se asombra de que se mire a ese campo... como el lugar más cargado de los espíritus del siglo! Allí van los profetas y los hombres religiosos de Polonia para inspirarse...».

[109] T. 2, pp. 295 y 299.

[110] T. 2, pp. 243-247 (1914, p. 355-336) JOURNET, *op. cit.*, p. 104, recuerda esta célebre ficción. «L'homme éternel» es el título felizmente adoptado para la colección de «páginas escogidas en prosa», publicada en 1929 por J.A. Teslar, con prefacio de André Mazon: París, Gebethner et Wolff, 1929.

[111] T. 1, p. 3; t. 2, p. 279 (1914, p. 2, etc.).

intuición está el alma polaca y qué confidente es de los juicios de la eternidad»[112].

Animado por la influencia de Towianski, Mickiewicz había llegado algunos meses antes, en una entrevista patética, a esforzarse por activar el celo apostólico y social de su arzobispo, Monseñor Affre[113]. Igualmente él quería ahora llevar a sus oyentes a comprometerse con la gran causa de la justicia internacional[114]. Cuando más tarde hace alusión a este incidente que puso fin a su breve carrera de profesor, escribirá con franqueza, manifestando la sabiduría que presidía a su locura: «A veces es necesario dar escándalo para conmover el espíritu. Al distribuir la imágen litografiada de Napoleón llorando sobre el mapa de Europa, yo hice en el Colegio de Francia algo completamente fuera de uso. Se han olvidado mis lecciones pero esto no se ha olvidado»[115].

---

[112] *Légendes démocratiques du Nord,* p. 26; cf. p. 23: «Tres veces seguidas, en 1807, en 1809 y en 1812, Napoleón ha impedido la restauración de su nacionalidad, que surgía por sí misma» M. explica personalmente el sentido del grabado: «El está representado aquí como magistrado del *Verbo,* llamado a rendir cuentas de su misión, de una misión universal, que no ha sido cumplida. Es la imagen de una fuerza, ayer aplastada y rota por el mal, pero que ya se siente realizada por el dolor. El genio, representante del dolor europeo, con los ojos levantados hacia el cielo, extiende sus manos sobre el mapa de Europa. Es él quien ha hecho ese mapa y su destino ahí está escrito, etc». 28, mayo 1844: t. 2, 298-299.

[113] Ver infra, II, p. 269, n.4.

[114] Un artículo hostil de los *Annales de philosophie chrétienne* relaciona la propaganda towianesca en el Colegio de Francia con la visita de Monseñor Affre. Annales... nº 52, 3ª serie, 9 abril 1844, 245-271: «Philosophie rationaliste. Les Verbes nouveaux. M. Mickiewicz, H. Towianski, M. Quinet».

[115] Citado por KRAKOWSKI, *Adam. M., philosophe mystique,* pp. 111 y 254.

II

La cúpula de San Pedro

Las lecciones del Colegio de Francia, en 1842-1844, son duras para la «Iglesia oficial». Rechazan toda idea de «insultar a los hombres que la representan», pero constatan que la Iglesia «ha perdido su espíritu de profecía». La «vieja teología clerical» no basta ya para guiarnos; nos enseña aún a conocer a Dios, pero no nos lo «hace sentir». Guardiana de la verdad, la Iglesia oficial parece olvidar aquella enseñanza del Evangelio de que los talentos confiados al servidor no se conservan más que a fuerza de hacerlos producir[1]. No menos impotentes en su campo son hoy los representantes de la «ciencia oficial», aquellos a quien se llama «doctrinarios». Predican una «doctrina del reposo», y en sus fórmulas toda verdad se vuelve «estéril». «Semejante raza de hombres anuncia, casi siempre, la caída del espíritu humano. Así acabó el mundo griego y así acaba el mundo occidental[2].

Ante este doble signo del «fin de una época», ¿deberemos poner nuestra esperanza en los artífices de «nuevos sistemas»? Fourieristas, sansimonianos, owenianos, etc..., esos «reformadores cosmopolitas» están faltos de raíces y, por encima de todo, olvidan o rechazan lo esencial: «Buscad el reino de Dios (el bien espiritual) y lo demás (el bien material) se os dará por añadidura»[3]. Predican un «falso mesianismo», no saben

[1] T. 2, 15, 113, 158-159, 180 (1914, pp. 247-252, etc.).
[2] T. 2, 16-17, 26, 165-166.
[3] T. 2, 131, 141, 162.

decirnos ni «de dónde venimos» ni «a dónde vamos»; «buscan el porvenir, pero por caminos ilícitos, por caminos desviados, y se pierden»[4].

Sin embargo, «un presentimiento universal nos advierte de la inminencia de una crisis nueva»... «Los espíritus más apegados a la antigua tradición, como el de J. de Maistre, la presentía». El espíritu cristiano trabaja a los pueblos de Europa. Todo induce a creer que «caminarán cada vez más hacia la realización del Evangelio». En algunos de ellos, el espíritu cristiano «ha llegado a ser realmente el espíritu nacional». Tal es el caso de Francia y de Polonia[5]. Pero los mismos franceses convienen en que, en la hora actual, el hombre esperado no puede surgir de entre ellos. Consideran a la raza eslava «como el arma futura de ese verbo que viene hoy para crear la época nueva». Ahora bien, en medio de esta raza, «la nación polaca, buscando el misterio de su propia existencia, marcha hacia el centro de todos los misterios» y de su seno ha surgido un hombre, cuya grandeza «se vuelve inconmensurable»; él acabará la obra de Napoleón: «salvar a los pueblos y al mundo entero». Con él «hemos comulgado en espíritu»[6].

Mickiewicz no cita jamás el nombre de este hombre; pero —ya se ha visto— todo apunta hacia él: es Towianski.

Es éste uno de los casos en que debemos recordar la justa advertencia de Charles Journet: «La fe de Mickiewicz ha sido siempre más segura que su teología»[7]. Pero su misma teología, cuando él se explica, es mucho menos aberrante de lo que se podría creer. Esa «tercera explosión del cristianismo», que él presenta siguiendo a Maistre[8], esa «nueva revelación» que anuncia en las horas de su entusiasmo más extravagante, no son en realidad, en su lenguaje, el signo de una resurgencia joaquinita. Sin equívoco y sin duda, se sabe y se quiere plenamente católico. La palabra «revelación» tiene en él, como con frecuencia antiguamente en la Edad Media latina, un sentido muy amplio. Dice, por ejemplo: «Todos estamos de acuerdo en que, para componer, para crear, hay que tener un talento, es decir un don, lo cual no es otra cosa que una revelación...»[9] Existen pues, según él, «revelaciones particulares», y «cada pueblo ha comenzado su existencia nacional sobre una revelación particular...[10] . La humanidad no ha caminado nunca de otra

[4] T. 2, 131, 139, 141, 162.

[5] T. 1, 24, 49-50 y 81-83, etc.

[6] T. 1, 504; t. 2, 273; 296-297, etc. En su *Dictionaire de littérature chrétienne,* publicado por Migne en 1861, col. 908, el abate CONSTANT cita estas líneas, sacadas, dice, de un discurso de M.: «A la mitad del siglo XIX tú le has reservado, ¡oh Señor!, este honor, esta alegría, este fenómeno desconocido en el globo: el poder en la posesión de la columna luminosa y el dominio de la luz, de la verdad y del amor». Según *le Banquet,* p. 11.

[7] *Op. cit.,* p. 103, nota 1.

[8] T. 1, 479: «Esta explosión está caracterizada poéticamente en el Libro del Apocalipsis, donde se habla de aquella aparición que, como un rayo, va desde Oriente hasta Occidente y sorprende a todas las miradas».

[9] T. 1, 25.

[10] M. cita muchas veces *le Génie des religions* de Quinet: «Una religión, según la justa

forma, y jamás caminará sino por una serie de revelaciones»; las habrá aún en el futuro. Pero serán siempre revelaciones «parciales...; no habrá, ni puede haber otra revelación universal que la del cristianismo». «Bien sé yo —añade— que se ha profanado este término y que se ha querido ver cada sueño, cada movimiento, cada salto del pensamiento humano, como una revelación, como un movimiento de progreso; y eso porque no se conoce la finalidad y la marcha del género humano, porque no se acepta el cristianismo; pero para nosotros es revelación todo movimiento del alma en sentido cristiano»[11]. ¿No es así «como les gustaba a los Padres de la Iglesia y a los teósofos citar los fragmentos de la antigua sabiduría de Grecia» y como «encontraban en ellos asombrosos relaciones con los dogmas de la Revelación?[12]. Y el «dogma fundamental de la nación polaca», esto es, «la creencia en la influencia continua del mundo invisible sobre el mundo visible», ¿no reposa también sobre una revelación?[13].

Evidentemente, no todas las revelaciones tienen el mismo valor. Por ejemplo, «el espíritu de la revelación hebrea es muy superior al de los hindúes». Pero esta puesta en paralelo tiene algo de inadecuado. Mickiewicz advierte a sus oyentes que, en una cátedra oficialmente neutra, él no puede siempre expresarse en el puro lenguaje de la fe: «Hablamos aquí el lenguaje de la filosofía profana, porque respondemos a los filósofos que no aceptarían la discusión en otro terreno». En realidad «existe una diferencia extrema, total, entre las revelaciones de los Gentiles y la gran tradición hebraica que culmina con el cristianismo»[14]. No solamente la primera serie de revelaciones ha sido coronada «por la más grande de todas, la de Jesucristo», sino que «la revelación de Jesucristo será siempre la medida de todas aquellas que puedan sucederle, porque no habrá más que un solo camino hacia la verdad; y ese será siempre el de la Cruz... La vida y la persona de Cristo son un problema planteado a la humanidad, y un modelo eterno que perseguirá sin cesar a todas las conciencias... Aquel que, después de haber obrado en espíritu al principio, tomó luego un cuerpo y se comportó como palabra viva, como acción, es el Verbo del mundo

---

expresión de M. Quinet, es la sustancia de un pueblo»; T. 1, 239; cf. 240 y 243. Comparar con DOSTOIEWSKI, *Journal d'un écrivain*, 1880: «En el origen de cada pueblo, la idea moral ha precedido siempre al nacimiento de la nacionalidad, porque ella la ha creado».

[11] T. 1, 1-10.

[12] T. 1, 244. Cf. t. 2, 201: «Dios, por medio de los hombres santos y sabios, comunica a la humanidad el sentimiento de la verdad, y envía hombres fuertes para realizarla».

[13] T. 1, 216. Como en el *Banquet* de Towianski, se reconoce aquí el eco de las leyendas lituanas sobre el mundo de los espiritus.

[14] T. 1, 249 y 370: «...Si se hubieran notado esas diferencias, no se hubiera intentado confundir esas revelaciones ni se hubiera mirado a las de Abraham y a las de Moisés como un progreso de la revelación de los Indúes. Todos esos presentimientos, todas esas adivinaciones anunciaban de lejos la verdad que debía aparecer sobre la tierra; un solo pueblo era el depositario de ella, y un solo individuo, El Hombre-Dios, la ha proclamado»: 272-273.

eterno». Ahora bien, los pueblos eslavos están más dispuestos que todos los demás a reconocerlo, porque ellos han conservado en toda su pureza primera «el sentimiento natural de la Divinidad», oscurecido por lo general en los otros pueblos por la abundancia de esas «revelaciones falsas» que son las «mitologías», portadoras del panteísmo. Y es precisamente porque reconoce plenamente esta revelación universal y normativa de Jesucristo, por lo que la nación polaca «está más cerca de la verdad que ningún otro pueblo eslavo»[15].

El único privilegio de la revelación hecha al pueblo hebreo fue que ella preparaba la revelación definitiva. Pero ha quedado una huella en ese pueblo, que le asigna aún un papel para el futuro:

> El hombre del pasado busca... una verdad cómoda, una verdad fácil, una verdad cortesana. Pero en las regiones habitadas por nuestra raza, las parcelas de verdad que nos llegan han sido conquistadas con el sudor del espíritu. Allá permanecen millones de hombres pertenecientes a un pueblo bien conocido, a un pueblo que es el primogénito de Europa, el primogénito de todos los pueblos civilizados, el pueblo judío que, desde el fondo de sus sinagogas, hace siglos que no cesa de lanzar gritos no parecidos a nada en el mundo, gritos cuya tradición ha perdido la humanidad. Pero, si hay algo que pueda traer sobre la tierra la verdad del cielo, ¿no serán esos gritos en los que el hombre concentra y exhala toda su vida?[16]

Así como ciertas revelaciones parciales fueron al mismo tiempo fundaciones de naciones particulares, la revelación universal de Jesucristo es, al mismo tiempo, la fundación de la Iglesia universal: «la Iglesia ha existido antes que el Evangelio escrito»[17]

> No hay religión sin una institución que la mantenga; y no hay institución realmente viva sin la tradición: es decir, sin una serie de hombres que *tradunt,* que transmiten de mano en mano la verdad. Y aquí hay que humillarse ante el misterio más grande de la humanidad, ante el medio que emplea el revelador cristiano para mantener la verdad en su Iglesia: es la institución de los *sacramentos,* que es el fundamento real de esta Iglesia. El revelador ha prometido, no solamente, como Moisés, enviar tras él profetas y discípulos, sino que ha prometido hallarse siempre con sus discípulos, estar siempre presente, no sólo en espíritu y en verdad, sino en cuerpo y en realidad; estar presente como el sol está

---

[15] T. 1, pp. 11, 256, 272-273, T. 2, p. 200, etc. Cf. t. 1, p. 306: «Jamás una teoría panteística cualquiera podrá tomar de ahí su raíz».

[16] T. 2, 27; cf. 1, 210, a propósito de la *Comédie infernale* de Krasinski: «El autor, puede decirse, ha cometido un delito nacional fustigando el carácter de los Israelitas...» Cf. Ladislao M., *Mémorial,* pp. 514-516, sobre el reconocimiento de los Israelitas de Roma en 1876.

[17] T. 1, 478.

presente, como el sol penetra por todas partes; no solamente inspirar la verdad, sino darle la sangre y el cuerpo; estar presto para apoyarla cada día con su gesto; ha prometido estar en medio de los hombres, operante y vivo como individuo. Es la única religión en que la tradición se encuentra encarnada[18].

Así pues, Mickiewicz ha podido ser un católico descontento, ha podido expresarse a veces más o menos «fuera de las formas de entender y juzgar propias de la Iglesia oficial» —como él mismo dijo del autor de *La Cena*[19] (lo que le valdría la inclusión en el Indice, en 1848, de los dos últimos volúmenes de su Curso)[20]. Pero fue siempre un católico leal y ferviente. Pueden suscribirse las reflexiones de su hijo Ladislao, perdonando a su piedad filial algunos excesos apologéticos: su enseñanza no ofrece nada sobre lo que basar una acusación de herejía, «a menos que se quisiera ver un crimen en haber pedido que los dogmas de una religión fundada sobre la Encarnación no permaneciesen en el estado de letra muerta»[21]. Si se le considera por el porvenir de las «revelaciones nuevas», se ve que esto no puede designar un más allá cualquiera del cristianismo o de la Iglesia, de la fe o de la institución: porque no hay un más allá de Cristo. «Repito, dice Mickiewicz, que no concebimos más que los desarrollos del dogma cristiano. A pesar de todo lo que se dice de los filósofos, este dogma no acabará nunca. No, la mañana no acaba por haberse hecho tarde, y el sol, cuando deja de iluminar unas regiones, continúa luciendo sobre otra porción del globo. Eso pasa con el Verbo cristiano. La filosofía —si hay que emplear este término— que será su idea y su desarrollo, se elevará fuerte y gloriosa, con toda la savia que se ha conservado en las tradiciones de la Iglesia universal»[22]. Sin esta savia permanente, no sería nada. No podrá haber filosofía válida que no sea y no se reconozca en el sentido más inmediato y más fuerte, el más actual de la palabra cristiana. Ciertamente este misterio de la «tradición encarnada» es difícil y, hablando en propiedad, imposible de comprender por el entendimiento humano»; pero este creyente no se desconcierta por ello; él dice con firmeza de aquellos que se escandalizan: «No hay que asombrarse si algunos hombres, por otra parte muy inteligentes, no pueden explicárselo y rehúsan creerlo; pero esos hombres, al confesar su incapacidad para comprender los misterios

---

[18] T. 1, 478. De ahí la importancia de la nota siguiente, t. 2, p. 171: «Aquel, el único de todos, que poseía la verdad y que la ha realizado, Jesucristo, es realmente el único de todos los reveladores que no ha escrito nada».

[19] De Towianski dice con toda razón: «...totalmente fuera... »

[20] «Los delirios del Colegio de Francia son un olvido, explicable por el carácter explosivo de M. y por el conjunto de las circunstancias de ese verano de 1844, entre los cuales, la enfermedad y la curación de su esposa eran sin duda determinantes»: KOLODZIEJ, p. 538-539.

[21] *Mémorial*, p. 40; cf. pp. 171-173.

[22] *Op. cit.*, t. 1, pp. 12-13 y 34.

religiosos, no deberían tratar de cuestiones religiosas; en otra parte encontrarían su ocupación»[23].

Pronto veremos cómo concibe Mickiewicz el desarrollo del dogma que debe ser también el de la Iglesia. Observemos primerament el rasgo por el que él se distingue radicalmente de la mayor parte de los neojoaquinitas. Aprueba a Cieszkowski cuando dice que la personalidad comienza con la vida espiritual: sólo en su relación a Dios se destaca el hombre de la masa confusa que es la especie; en cada grado de su elevación hacia Dios, adquiere el hombre un sentimiento más fuerte de su ser personal, porque Dios es, a la vez, la universalidad y la personalidad más fuerte[24]. La revelación de Dios en Cristo no es un sistema de pensamiento, es una Palabra personal que realiza lo que dice: «Jesucristo no es el autor de ninguna doctrina ni de ninguna legislación en el sentido vulgar de la palabra; él no ha dejado nada que pueda ser discutido, no ha dado a sus fieles sino aquello que es lo más real, lo más positivo y al mismo tiempo lo más indiscutible: su individualidad, su vida, su historia; y, por todo comentario, ha prometido a su Iglesia su Espíritu; el Espíritu hace vivir a la Iglesia y obra por la tradición»[25]. Es absurdo transformar al cristianismo en un sistema de filosofía como han hecho en Alemania «un gran número de pastores»; es blasfemo en cierta manera colocar a su Autor «entre los doctores y profesores alemanes»[26]. Si Mickiewicz rechaza el sistema de Hegel, no es solamente porque ese sistema repugnaba a la naturaleza del alma eslava[27]; es porque corrompe a la fe cristiana pretendiendo profundizarla. No le reprocha solamente a Hegel su «filosofía prusiana». Sino que, después de haberle escuchado, no se puede saber si él cree en «la personalidad de Dios, en la inmortalidad del alma, en la existencia de un mundo invisible»; o, más bien, sólo se percibe lo contrario[28]; y no hay por qué asombrarse: su

[23] *Op. cit.*, t. 1, p. 255.

[24] T. 1, 20-21 y 471. Nótese el parecido con la idea de la persona universal o del universal concreto, recogida (independientemente de toda significación hegeliana) por Mauricio Blondel, por Pierre Teilhard de Chardin y por Hans Urs von Balthasar. Cf. nuestro estudio sobre *l'Éternel Féminin* según Teilhard. Aubier, 1968. pp. 183-207.

[25] T. 1, 251-252.

[26] T. 1, 336 y 417-418.

[27] Aunque reprocha a Cieszkowski y a Trentowski de haberse dejado desnacionalizar con exceso. «Como hay escritores polacos que se han apartado de la tradición nacional y que, siguiendo los errores de los filósofos alemanes, corrompen el espíritu nacional, nos hará falta combatirlos empleando en ello las armas de la filosofía»: 1, p. 8 et 332. Cf. 449 y 2, 34: «Los Berlineses se asustan de todo lo que es inspiración, exaltación instintiva, de todo lo que escapa a la anatomía escolástica y supone en el hombre un órgano de vida superior».

[28] T. 1, 359: «Hegel, según Michelet (de Berlín) hacía diplomacia no atreviéndose a traicionar su pensamiento. El hecho es... que basta haber consultado sus obras para convencerse de que él no creía en ninguno de los dogmas...»; lo asombroso es que «Alemanes muy instruidos... no hayan descubierto este secreto... y, en cambio, algunos jóvenes Polacos lo hayan adivinado después de la lectura de algunos folletos de Hegel».

empresa era mortal. En efecto, el Evangelio ha obrado en la historia «cambios inmensos»; está en el orígen de un gran desarrollo «en todas las ramas de los conocimientos humanos», pero no en virtud de una filosofía cualquiera, sino porque es una Fuerza divina venida sobre la tierra, capaz de comunicar a aquellos que la reciben un nuevo impulso hacia Dios; pero toda filosofía humana que intente perfeccionarla o reinventarla no puede ser más que «una falsificación de la revelación»[29].

Como no puede superarse la fe, no puede tampoco superarse la esfera de las relaciones personales. «Sabemos —dice Mickiewicz— que los sabios se permiten llamar fantasmagoría a toda esa teoría popular de los espíritus»[30]; pero se confunden: «el instinto de los artistas» discierne en ella una verdad profunda[31]. La reflexión, sostenida por la tradición religiosa, nos hace comprender también que «la individualidad comienza con la vida espiritual, que el hombre que se siente hijo de Dios, espíritu inmortal, se destaca así de la masa confusa que constituye la especie... El hombre... vive entre millares de «yos» sin perder jamás su personalidad; el «yo» es el conjunto de afectos y de intereses de nuestro individuo en una posición dada; la personalidad es el producto neto de nuestro trabajo espiritual». Cieszkowski no ha dejado de reconocerlo, porque, a pesar de la influencia alemana que ha sufrido, «un yo no sabe aún qué principio de vida le agita»[32], y Mickiewicz se siente feliz de darle la razón. Trentowski se ha dejado contaminar más; por eso no consigue restablecer concretamente la relación personal del hombre con Dios; y de ahí la carta que él recibe del poeta a propósito de la oración: «¡La letanía de todos los santos no se recita únicamente de memoria! Hegel, Hegel mismo sentía instintivamente la necesidad de la oración, pero no sabía cómo intercalarla en su sistema. Según el sistema de Vd., ya no hay oración. Piensa si no le faltará algo a un sistema de filosofía universal que no es capaz de aplicar la oración»[33].

Tampoco se supera a la Iglesia, última red de las relaciones personales. Del mismo modo que excluyó toda mística individualista[34], Mickiewicz excluyó también como ruinosa la pretensión del idealismo moderno. Está

[29] T. 1, 22 y 448. Cf. t. A, 48.

[30] T. A., 98.

[31] Comparar con lo que escribirá Dostoievski hacia el final de su *Journal:* «La creencia obstinada y constante de la humanidad en nuestra contigüidad con otros mundos distintos al nuestro ¿no tiene un gran significado?».

[32] T. 1, 354 y 471.

[33] Carta del 9 septiembre 1839; en KRAKOWSKI, *A M. philosophie mysthique*, p. 222. Sobre esta cuestión de la oración, ver BALTHASAR, *Herrlichkeit*, t. 3, a propósito de Hölderlin. (Ed. ital. *Gloria*, vol. 5, pp. 281-290.

[34] Se inspiraba más en de Maistre que en Saint-Martin, «porque de Maistre, sintiendo las insuficiencias del pensamiento totalmente individual, aunque sea intuitiva, aunque sea extática, la somete a las grandes intuiciones fijas y codificadas, a la tradición y, para decirlo todo, a la Iglesia». KRAKOWSKI, *A M. philosophe mysthique*, 239.

en violenta reacción contra todos los sistemas (especialmente contra los de la «dinastía hegeliana») que pretenden ser, agresiva o pacíficamente, herederos del cristianismo. Si la influencia de Towianski le llevó durante algún tiempo, como se ha visto, a una excitación enfermiza, también le animó a profetizar —si puede así decirse— en los términos clásicos, los mismos del misterio central de la redención. En unión a este misterio, en dependencia del sacrificio de Cristo, expone el papel de su patria y su acción personal[35]. Se puede decir que hay algo de iluminismo en él, pero ese iluminismo no le conduce ni a tomar el misterio cristiano por una metáfora que uno pueda aplicar a su gusto, ni a fundamentarse en el ejemplo de Cristo para hurtarse a la acción. Y esto es lo que le opone tanto a las trasposiciones sacrílegas de unos como al quietismo oportunista de otros (entre ellos Towianski). Y su propio genio, apropiándose en principio un iluminismo sospechoso para darle enseguida una orientación contraria, le dictará una página en la que veremos desarrollarse el sueño de Joaquín de Fiore, pero bajo una forma inédita y profundamente sosegada.

La Fuerza divina encarnada sobre la tierra en Cristo y que se propone en su Evangelio es igualmente capaz de salvar aquí abajo al hombre social[36]. Pero «hace falta tiempo» para que produzca todos sus efectos, «para que el orden nuevo pueda reemplazar al orden antiguo»; y para que, después de la eclosión «de las virtudes privadas», «se encienda en el corazón de los hombres una llama activa» de donde salga un cristianismo plenamente desarrollado. El Evangelio es una «palabra viva» que «no anuncia ni de lejos lo que ella debe realizar»; no se encuentra en él «ni una sola promesa económica, política o social»; pero esta palabra se esclarece a medida que se va realizando[37]. Y por otra parte, los hombres encargados de transmitir la verdad salvadora, ¿no la han dejado volverse sosa? La doctrina sacada del Evangelio, en lugar de extenderse como un río ¿no se ha encogido, desde hace algún tiempo, «en la capital del mundo cristiano, que no sabe más que

[35] Cf. entre otros textos la alocución al pueblo toscano, abril 1848: «Polonia, abandonada por los reyes y por los pueblos, expiraba sobre un Gólgota solitario... Hubo un momento en que los pueblos pensaron que Dios había abandonado la tierra a Satán... Olvidaban que Nuestro Señor Jesucristo ha bajado del cielo para dar a la tierra la libertad y la paz... Polonia resucitará, hará resucitar a todos los pueblos eslavos, etc.». *Mémorial,* pp. 233-236. En los *Dzyady* (3ª parte) un jóven sacerdote tiene la visión de Polonia crucificada; Krakowski nota el parecido, hasta en los términos, con el prefacio dado por Ballanche en 1835 a la biografía de Emilio Plater, por Straszewski. *Op. cit.,* P. 244.

[36] En el *Mémorial,* p. 137, Ladislao M. nota la semejanza con la conclusión de las *Mémoires d'outre-tombe.* Y añade: «En una carta del 4 de julio 1848, el abate Deguerry, que acababa de recoger el último suspiro de Chateaubriand, dice: «Una de las palabras que él repetía en sus últimos años es que los problemas sociales que atormentan hoy a las naciones no podrían solucionarse sin el Evangelio de Cristo...; así M. de Chateaubriand saludaba a Cristo como el salvador del mundo desde el punto de vista social».

[37] T. 1, 20-21, 23-24, 111.

rechazar y condenar»? (Eran los tiempos de Gregorio XVI). «Esta Iglesia, cuya existencia es un milagro, evita que hablemos de milagros. Tiene un extremado miedo al ridículo. Los sacerdotes no se atreven a hablar en público. No llevan la palabra religiosa más que a las casas donde están seguros de ser bien recibidos. Haciendo la corte a los incrédulos, no se atreven a pronunciar el nombre de Jesucristo y esconden su carácter de sacerdotes bajo formas pulidas y vulgares... Cuando se es hasta tal punto esclavo de las conveniencias y de las costumbres, se ha perdido toda la fuerza y se es incapaz de influir sobre las masas...». «Este estado de la Iglesia debería hacer reventar de dolor a todos aquellos que la sirven... Sin embargo ella será salvada, a pesar de los sacerdotes y en contra de ellos; y puesto que ellos no se atreven a decirlo, lo diremos nosotros: será salvada por un milagro»[38].

> ...La Iglesia no ha carecido de consejos. No se trata por tanto, que quede claro, ni de reforma, ni de innovaciones, ni de revoluciones religiosas: pero se espera una nueva manifestación del espíritu cristiano. La mariposa, que levanta su vuelo bajo el cielo en una mañana de sol primaveral, no es una crisálida reformada, trastornada o innovada; es siempre el mismo ser, pero elevado a una segunda potencia de vida; es una crisálida transfigurada. El espíritu cristiano está preparado para salir de la Iglesia católica[39]; solamente que el clero oficial no tiene bastante luz ni bastante calor para hacer que se surja...[40].

Por eso, en nuestro siglo, algunos pueblos de Europa han sido escogidos, como Francia y Polonia (Mickiewicz vuelve siempre a su utopía de una nacionalismo universalizante), naciones en las que el espíritu cristiano, «transformado realmente en espíritu nacional», dará los frutos esperados[41].

La Iglesia, «la Iglesia oficial», no perecerá. Es necesaria. Pero, para mantenerla, no basta con que los pueblos vengan ocasionalmente a suplir a un clero desfalleciente. Hace falta que ella misma se ensanche para ser de hecho plenamente lo que es por derecho desde su origen: universal.

---

[38] T. 2, 55-70, 123-126; cf. 119. He ahí lo que se asemeja más a Péguy que a Lamennais. Péguy conocía el Libro de los peregrinos polacos. Se interesó sobre todo por *Pan Tadeusz* que le comentó en 1913-14 Édouard Krakowski. Este atestigua «la admiración que Péguy me expresó más de una vez por nuestro poeta nacional»: *M. et l'histoire pathétique de la Pologne*, pp. 18-19.

[39] Esto no significa: dispuesto a emigrar, a dejar la Iglesia católica, sino, como indica claramente el contexto: a nacer de ella, para desarrollarse en ella. Falta decir que la imagen de la crisálida, frecuentemente utilizada en diversos sentidos, a pesar de las precisiones que M. se esfuerza por aportar, es peligrosa.

[40] T. 2, 129-130.

[41] Cf. t. 1, 7, 273, 306, etc.

Confesémoslo: «desde la Reforma», la cristiandad se ha detenido. «Por parte del catolicismo (para repetir una osada expresión de Baader) comienza la *petrificación;* y por parte del protestantismo, la *putrefacción*[42]. Pero, siguiendo una ley constante, de esta desgraciada situación, surge la esperanza de una renovación más milagrosa. Por el sesgo de este desgarrón se prepara una unidad mejor. El ecumenismo católico de Mickiewicz se une aquí al de Joseph de Maistre, pasando por una evocación de los dos apóstoles Pedro y Juan, que recuerda la visión de Joaquín de Fiore sobre la Iglesia del porvenir, pero corrigiéndola totalmente con un bello simbolismo[43].

Era el 16 de enero de 1844. Desde su fundación, jamás los oyentes del Colegio de Francia habían escuchado nada semejante, en ninguna de sus cátedras. Fue ese día el que debió ser recordado y no aquellos otros de exaltación excéntrica. Aquel día, el historiador de literaturas eslavas reveló la síntesis de su visión católica. Culmina en un símbolo grandioso que reúne todos los temas que acabamos de exponer. He aquí —en resumen— la leyenda que él comenzó por contar, tomándola textualmente del «poeta anónimo de Polonia», el polaco parisino Segismundo Krasinski, que la había publicado poco antes[44].

Noche de Navidad. En San Pedro de Roma, el Papa acaba su misa, rodeado de ancianos fatigados. En medio de ellos surge un joven vestido de púrpura: es la Iglesia del porvenir en la persona de Juan. El anuncia a multitud de peregrinos que los tiempos están cumplidos; después, dirigiéndose a la tumba del Príncipe de los Apóstoles, le llama por su nombre y le manda salir. Se levanta el cadáver y exclama: ¡Desgracia! Entonces la cúpula cruje y se agrieta. El joven cardenal pregunta: «Pedro, ¿me conoces?» El cadáver responde: «Tu cabeza ha reposado sobre el pecho del Salvador y tú no has conocido la muerte; te conozco». Entonces dice

---

[42] *Op. cit.*, t. 1, 333. Cf. *Mémorial*, p. 172: «Mi padre no ha promovido ninguna cuestión relativa a un cambio cualquiera del dogma o de la regla disciplinar; sino que ha mostrado cómo se puede vivir cristianamente no solamente en cuanto individuo o familia, sino en cuanto nación; y de qué manera era urgente que la verdad, para calentar y esclarecer el mundo, ...quebrase esa envoltura de piedra en la que, poco a poco, el invierno de los siglos la ha ido envolviendo. Proclamaba que, hija de Jesús, que fue encarnación del Verbo de Dios, la sociedad cristiana no puede existir más que por una encarnación permanente; y a eso es a lo que él llamaba el *mesianismo.* Lleno de veneración por los grandes hombres y los santos anteriores, pedía nuevos santos y nuevos hombres grandes. Le pedía a la Iglesia que fuese... el *sursum corda* continuo de la Humanidad...». También se leerá, ibid., pp. 174-175, la larga cita de las Memorias del P. Kajsiewicz, que recoge una conversación entre Mickiewicz y Monseñor Affre, el arzobispo de París. Al salir, M. habría dicho a su compañero: «¿Sabes?, el arzobispo es más humilde que yo...»; y Monseñor Affre habría dicho al P. Kajsiewicz: «Vuestro poeta es un hombre exaltado, pero tiene buenas intenciones; no le rechacéis, sed pacientes con él».

[43] Cf. 2, 62; sobre «aquellos que preceden y anuncian la Iglesia del porvenir»; 68: «Cómo describir el ideal de los nuevos hijos de la Iglesia del porvenir».

[44] Ver el Apéndice D.

Juan: «Me ha sido ordenado ahora habitar entre los hombres, tomar en mis brazos y apretar contra mi pecho a la humanidad fatigada. Haz —responde Pedro— según se te ha ordenado»; y regresó a su tumba. La bóveda de la basílica se agrieta más y Juan extiende las manos para proteger al pueblo que huye; hace por primera vez un gesto de mando que fija a Pedro en su tumba y pregunta a la legión de los peregrinos polacos si quieren permanecer allí y ser enterrados con el viejo de los viejos. Ellos responden: «Es amargo morir solo; moriremos con él, porque no sabemos desertar»; y levantando sus espadas, se esfuerzan por retener la bóveda que se derrumba; pero son aplastados uno tras otro» ...«Y las grandes fuentes de la inmensa plaza, plegando sus alas de espuma anchas y transparentes, se agruparon y desaparecieron entre las ruinas, como palomas sorprendidas por la tempestad...»[45].

Ese es el extraño poema que Mickiewicz resume a su auditorio. Pedro ha muerto para siempre. La Iglesia romana ha terminado; sus últimos fieles han muerto. Se ha consumado la ruptura. Fortalecido por el consentimiento de Pedro, Juan, con su juventud intacta, abre una era nueva de la que él no nos ha dicho nada. Así, en la visión del abad de Fiore, se apagaba el Rey David, agotado por la edad, símbolo de la Iglesia de Cristo. La Iglesia del Espíritu, su legítima heredera, iba a ocupar su lugar para renovar todo sobre la tierra...

Mickiewicz admira el poema, «a pesar de todo lo que tiene de turbio y de incoherente»; como admiraba, del mismo autor, la *Comedia infernal,* ese «drama profético» al que había consagrado no menos de cuatro lecciones en el curso del año precedente[46]. Pero, una vez más, su pensamiento no es ése. Ahora va a hablar en su propio nombre. Aceptando el símbolo, lo va a modificar o, mejor dicho, le va a dar la vuelta:

> ...Esta legión de peregrinos no representa solamente a las legiones polacas, aunque contenga la tradición espiritual de sus migraciones, misteriosas. Representa también a la innumerable legión de los hombres que buscan la Iglesia del porvenir. Todos ellos se dirigen hacia Roma, todos deben pasar por Roma, todos deben entrar en aquella basílica. Pero no perecerán entre sus ruinas, *detendrán a esa cúpula con sus armas.* No serán las armas materiales las que conseguirán salvarla, sino los espíritus de las naciones. Los espíritus de las naciones sostendrán a esa cúpula que amenaza ruina. *Abrirá esta cúpula a la luz del cielo,* para que se parezca al panteón del que ella es copia; para que ella sea de nuevo la basílica del universo, el panteón, el pancosmos y el pandemos, el templo de todos los espíritus; para que ella nos dé la clave de todas las tradiciones, de todas las filosofías...

[45] T. 2, 59-62. Abreviamos mucho. Cf. 74-75.

[46] Lecciones 8, 9, 10, 11 (24 enero - 21 febrero, 1843) T. 1, 138-219. «Todo el drama está lleno de rasgos profundos, que muestran en el autor una enorme adivinación poética» (215).

> El mismo espíritu que nos eleva hacia la región superior nos hace descubrir las leyes constitutivas de las regiones inferiores... Los santos del cristianismo, los primeros hombres que han hablado con los ángeles, han descubierto también el modo de hacerse comprender por los esclavos. La esfera se ha ensanchado ahora inmensamente. La humanidad es llamada a subir más alto hacia el cielo y a descender más bajo en los misterios de la naturaleza. Si los sacerdotes tuvieran el sentimiento de su misión, se convertirían en grandes hombres, regirían incluso la política y la ciencia...[47].

Además de la idea nacional, característica del siglo y reforzada en los polacos por su desgracia, encontramos aquí —a propósito de los sacerdotes y de su misión— la misma expresión de disgusto que hemos observado en Buchez[48]. En cuanto a ese sueño de hacer entrar política y ciencia en el campo de influencia de una Iglesia transformada, por fin, en universal, sin duda conviene —para comprenderlo sin imponerle contornos demasiado netos— pensar menos, mucho menos en el ideal de un Fichte o en el de un Swedenborg, que en las nostalgias de un viejo tradicionalismo, transfiguradas por una proyección hacia el porvenir. Mickiewicz se hace aquí eco, confusamente, de la concepción patrística y medieval sobre la unidad del saber que hay que realizar gracias a la investigación de las profundidades escondidas en la Sagrada Escritura[49] y de la aspiración a la unidad político-social del género humano en un Santo Imperio fundado sobre los principios del Evangelio, que la Iglesia tiene por misión recordarle[50]. Pero eso no es lo esencial. Eso no es más que la punta de su relato transformado. Lo esencial está en la oposición declarada tanto a los que —como Krasinski en el tiempo de la *Leyenda*— parecen desesperar de la fe católica mantenida por la Iglesia romana, como a los que buscan destruir una y otra pretendiendo ser sus herederos. Mickiewicz no acepta la disyunción simbólica de Pedro y Juan, presente ya en Joaquín de Fiore, que había atravesado los siglos y había llegado a ser cada vez más corriente. En el porvenir que entrevé, Juan no sucede a Pedro, sino que viene a ayudarle a renovarse. El Espíritu no abandona Roma: por el contrario, corre hacia ella

---

[47] T. 2, 62-63; el subrayado es nuestro. Cf. 67: «Los pueblos no piden destruir la Iglesia, sino verla restaurada». La semejanza intentada por Kolodziej con el Panteón parisino nos parece abusiva. M. no habla tampoco de un «templo nuevo, reconstruido, que acoja a todos los cultos»: pp. 370-371.

[48] M. habla de él en esta misma lección, p. 72.

[49] Concepción que entonces podía favorecer igualmente al esfuerzo de la búsqueda como a un conservadurismo poco esclarecido. Cf. EM, t. 1, pp. 74-94: «Regina artium».

[50] De ahí el reproche formulado por Charles JOURNET, *op. cit.* p. 115: «¡Oh, Mickiewicz! ¿Es necesario que vengas siempre a imaginarte a la Iglesia como una inmensa Orden Teutónica?». El reproche tiene algún fundamento, pero quizá su autor no ha notado que la imagen de los peregrinos portadores de espadas le había sido sugerida a M. por el poema de Krasinski.

en el «espíritu de las naciones» fieles. Bajo la misma bóveda de San Pedro[51] se elabora, en la continuidad, la Iglesia del porvenir. Para llegar a ser verdaderamente universal, antes de ensancharse a las dimensiones del mundo, es preciso que se abra al cielo (Si no, esta «apertura» al mundo sería su ruina). Y entonces, teocracia sublime, ella no solamente reunirá a todos los hombres, sino que también ordenará todos los conocimientos y todas las actividades crecientes en una rica y perfecta unidad.

Este párrafo que sigue, rectificándola enseguida, la exposición de *La Noche de Navidad,* no ha sido siempre leído con atención. No se ha sabido ver en él la crítica del pensamiento de Krasinski, formulada con una discreta cortesía que no excluye la nitidez. En el estudio que ya hemos citado, Charles Journet se contenta con observar que, lleno de admiración por los poemas, Mickiewicz «acentúa su carácter herético»[52]. Más recientemente, Léon Kolodziej, en una tesis erudita donde no faltan los juicios perspicaces, sacaba conclusiones asombrosas de este mismo texto, que parece haber leído atentamente puesto que se refiere a él expresamente. Si le creemos, estaríamos en presencia del joaquinismo más extremista y más sincretista posible. Mickiewicz explicaría que en la tercera edad, después del «reino de Cristo, Logos divino, a base de inteligencia», se abriría la edad del amor «bajo los auspicios del Espíritu Santo». Entonces San Juan reemplazaría al apóstol Pedro:

> La Iglesia joánica tendrá... todas las perrogativas de que Roma ha privado al catolicismo... En ese cristianismo integral se fusionan las religiones del pasado y del presente, exactamente como lo deseaban ya Schelling, Fichte, Krasinski y otos... El nuevo templo, reconstruido, albergará a todos los cultos, a todas las confesiones, como el inmenso árbol de que habla Lamennais... El cristianismo eterno de Mickiewicz es también el Verbo eterno del sansimonismo y de Leroux. Los sucesivos reveladores, incluido Jesús, se convierten aquí en portavoces del Verbo, es decir, de Dios, más aún, de la Humanidad de todos los tiempos... Esa «Iglesia invisible» superará el formalismo masónico de un Lessing ...Su esperanza de una religión superior... implica la desaparición de las formas visibles actuales, etc.[53].

Y el autor concluye, en una justa pero tardía preocupación por la coherencia: «Puede uno preguntarse sobre las razones de semejante actitud,

[51] «La cúpula de San Pedro ha coronado todos mis recuerdos de Italia, *Correspondence,* p. 78.

[52] *Op. cit.,* pp. 95 y 111.

[53] *Adam Mickiewicz au carrefour des romantismes européens.* Aix-en-Provence, 1966, pp. 370-374. Cf., pp. 389-390. A la lista de autores que piensan «exactamente» como M. se suman aún Sand, Enfantin, Ballanche, Gichtel, Zinzendorf, Jung Stilling, Böhme... y «otros profesores del Colegio de Francia..., Alfred Loysi por ejemplo...».

sobre todo cuando se acompaña de profesiones muchas veces reiteradas de fidelidad a Roma». La verdad es que «semejante actitud» no está descrita con naturalidad, sino según ese «a priori» de que «la generación romántica no podía ver al cristianismo, particularmente en su aspecto católico, de otra manera que como un hecho histórico entre otros muchos hechos históricos»; y Mickiewicz, que pertenecía a esa generación, no podía tener otra actitud. De donde ese confusionismo integral, que plantea un problema insoluble al honrado historiador, desconcertado por los textos reales.

Sin embargo, los historiadores tienen una excusa. Se fían de los contemporáneos. Pero ya en vida, «la rutina de los hombres del pasado» acusó a Mickiewicz «de querer introducir una nueva religión». El lo sabe. Y en la lección que sigue a aquella en que criticaba la *Noche de Navidad,* se lamenta de ello con vehemencia. Resituando la cuestión sobre lo que, a su juicio, es el verdadero terreno, él culpa a las deficiencias que paralizan a la «Iglesia oficial» en su tiempo. A esta Iglesia de las «oficinas» y de las «comisiones», con sus prudencias y sus moratorias, que no comprenden los «misterios» y las «esperanzas» de los pueblos ni la conversión repentina de un Ratisbonne, le recrimina por confiar el juicio de «un escrito inspirado»[54] a un «empleaducho eclesiástico» que «saca de él proposiciones y silogismos». A la política timorata de Gregorio XVI opone la alegre clarividencia de Pío V, «el último de los papas muertos en olor de santidad», que vio de lejos la victoria de Lepanto[55]. A los sacerdotes sin entusiasmo, que «redactan resúmenes de historia para el pueblo», les recuerda que «no hay historia más completa, más magnífica ni más provechosa que la Letanía de todos los Santos»: ella «evoca» e «invoca a todos los gandes espíritus que han ilustrado el globo y que han hecho avanzar a la humanidad con sus virtudes»; y se puede añadir «la veneración de las reliquias», ese «gran misterio de la Iglesia católica». «A pesar de las declamaciones de la Iglesia Oficial, que no se interesa ya por las cosas maravillosas, las reliquias no cesan de obrar, y la Iglesia real militante no cesa de esperar su salvación»[56].

Tal es, en resumen, la filípica que sigue, a siete días de distancia, a la grandiosa visión de la cúpula abierta de San Pedro. Ambas se complementan. Nos muestran al poeta tanto más herido cuanto que está en la cima de su fervor towianesco y, al mismo tiempo, tiene conciencia de su profunda fidelidad. Hemos de retener la sustancia de su sueño. Sueño de un poeta, de un romántico, de un proscrito, de un exaltado. Sueño confuso. Pero sueño

[54] Alusión al opúsculo de Towianski, puesto en el Indice el mismo año de su aparición, en 1841. Toda esta lección siente su influencia.

[55] T. 2, pp. 71-72, 78, 80, 85-86.

[56] T. 2, 81-85, 87-88.

católico. Se eleva a partir de un fundamento real y reconocido como divino. Lessing, Herder, Hegel... quedan lejos. Lejos también Michelet, Quinet, Leroux. E igualmente lejos aquellos que, como Schelling, se esfuerzan por lograr la unidad en una mezcla imposible. Mickiewicz repudia a todos estos herederos infieles; descarta también todos los ensayos de reconstrucción —juzgados torpes, tímidos o desencantados— para vincularle a él con una tradición que, según parece, Joaquín de Fiore había sido el primero en abandonar. A su manera, retoma el gran sueño ingenuo, pero fecundo de la primera Edad Media, meditando sobre la Biblia recibida de los Padres: la unidad de la vida intelectual y la de la vida social en torno al misterio de la fe, en un ecumenismo sin límites, en una apertura total al porvenir, siempre en el interior de la Iglesia de Cristo, llamada a ensancharse sin cesar: el sueño inmortal de la *Catholica*[57].

Con la fe y el amor, la barca de los peregrinos polacos llegará a buen puerto»[58].

Mickiewicz no estuvo demasiado tiempo entusiasmado con Towianski. Eso no fue más que «un lamentable episodio» —como dice una noticia biográfica— «sobre el cual sería penoso insistir»[59]. Su última lección en el Colegio de Francia data del 28 de noviembre de 1844. Desde el siguiente día se aflojaron los lazos. Se había producido una primera desavenencia en noviembre, como consecuencia de una felicitación del profeta al Zar Nicolás. En marzo de 1845, en Zurich, los dos hombres se oponen públicamente con violencia. La ruptura estaba consumada antes de fin del año, lo que motivó una nueva escisión entre los católicos polacos del exilio[60]. Mickiewicz no podía admitir la pasividad predicada en nombre de una Polonia sacrificada por los pueblos a imitación de Cristo. Sin duda y más aún, se inquietaba por la orientación que el profeta daba al «Círculo» religioso[61] que ambos habían fundado en 1842 y qué él mismo dirigía en

[57] Tal debía ser también el sueño de Soloviev, que buscaba en una «libre teosofía» la síntesis de la ciencia, de la filosofía y de la teología, contemplándola también unida a la «libre teurgia» y a la «libre teocracia».

[58] *Le livre des Pèlerins polonais*, I. En 1943, el Cahier clandestino del *Témoignage chrétien, Défi*, redactado con la colaboración del cardenal Hlond bajo la ocupación nazi en Francia, termina con dos citas del *Livre del Pèlerins*. También Juan Pablo II lo ha citado en su alocución a los jóvenes de Gniezno (3 julio 1979) sobre la inspiración cristiana de la cultura polaca.

[59] *Nouv. Bibliographie générale*, t. 35, 1861, col. 442.

[60] Generoso, M. debía intervenir en 1848 y en 1851 en favor de Towianski ante el gobierno francés. Sobre la emigración polaca a Francia y a Roma: KRAKOWSKI, *Pologne et Russie*, Laffont, 1946, pp. 200-242.

[61] El «Círculo» estaba organizado en «Septenas», como en la misma época la «Obra» de Vintras (ver infra, cap. XVI, 2). Towianski se había reunido con Vintras en Bélgica: cf. KOLODZIEJ, *op. cit.*, pp. 295-298 y 367. ¿Cuál de los dos influye en el otro? Han sido propuestas las dos opiniones. Según KRAKOWSKI, *A M. philosophie mystique*, p. 203, la prioridad recae

París. La oposición del clero les arrastraba a prácticas anormales sustitutivas de los sacramentos, y podría ponerlos en peligro de cisma. Queriendo ante todo permanecer fiel a la Iglesia, Mickiewicz deja el Círculo, abandonando a sus sueños a los obstinados towianistas[62]. Pero él sigue siendo fiel al mesianismo popular y polaco que se había expresado en sus poemas y luego en sus cursos, y en cuyo nombre se va a comprometer a fondo en enero de 1848[63].

George Sand, cuyo talento apreciaba, había saludado en estos dos hombres, con su estilo, «a dos reveladores de la verdad divina». Se había sentido atraída por la «furia generosa y ardiente de Konrad», el héroe de los últimos *Dziady* que Mickiewicz había publicado poco después de su llegada a París. «Orgulloso de su genio y de su patriotismo hasta el delirio», ese Konrad, de «catolicismo enérgico y amenazador», tan «alejado de la resignación evangélica», tan contrario a la apatía de un Sylvio Pellico y de los otros discípulos «del paciente filósofo esenio», ¿no era acaso el tipo más opuesto a ese género de sumisión, «digna, quizá de la India, pero —con toda seguridad— indigna de Europa?» Sin duda ella lamentaba ver al poeta «obligado, por las convicciones a las que es patrioticamente fiel, a proclamar piadosas mentiras, a la manera de las sibilas» (quizá esa

---

sobre Towianski. No se ve en él nada análogo a los procedimientos sospechosos del vintranismo.

[62] El towianismo tenía todavía adeptos en Polonia y en Italia en la primera mitad del siglo XX. Un grupo de fieles ha publicado en francés unos extractos de los ulteriores escritos de Towianski; aparecieron en Turín, en 1903 bajo el título de *Pages de christianisme vivant.* Son máximas de una espiritualidad simple, sólida y tradicional. Pero la página final abre una perspectiva que vuelve a traer la idea fija del profeta, y que recuerda, tanto por el fondo doctrinal como por la imagen evangélica, el sueño de Joaquín de Fiore. Por ese motivo, debe encontrar aquí su sitio:

«Los siglos están a la espera del cumplimiento del sacrificio, del que depende la salvación de los hombres, espera que participa el otro mundo, que ve más claramente dónde yace la salvación... Ese presentimiento inspiró a Simeón su alegría a la vista del Niño Jesús; también hoy, ese presentimiento hace nacer en muchas almas el deseo de que llegue la época de la misericordia de Dios, es decir, aquellos benditos días en que deba cumplirse el sacrificio que Dios ha marcado para presentar al hombre los últimos grados del camino cristiano... a fin de que, en el camino del amor y de la Gracia, ...ese sacrificio dé su fruto por el cumplimiento de la voluntad inmutable de Dios, del Verbo de Dios» P. 128.

[63] En un artículo escrito en 1937 y que entonces quedó inédito, *Deux messianismes politiques,* O.V. de L. MILOSZ, en respuesta a un artículo del *Monde slave,* ha criticado un mesianismo polaco «delirante de vanidad, profundamente individualista, e incurablemente nacional... tan románticamente elegíaco, femenino, flotante, insípido y deshuesado como ciertas inspiraciones totalmente deplorables del gran Chopin». Aunque puedan hacerse algunas reservas, con buenas razones, al pensamiento y a la acción de Mickiewicz, semejante crítica no podría serle aplicada. Sin embargo, Milosz englobaba en su reprobación a los «paracletistas del último siglo», especialmente a Towianski, cuyo misticismo «megalómano» hacía de Polonia «el Cristo de las naciones». Textos en Jacques BUGE, *Milosz en quête du divin, Nizet,* 1963, p. 183 y en Jean BELLEMIN-NÖEL, *La poésie-philosophie de Milosz,* Lille, 1975, p. 174.

lamentación contenía una alusión a la visión del monje Pedro, del que el artículo no dice ni una palabra)[64]; pero después de todo, pensaba ella, ese catolicismo no es más que una lengua y «¿qué importa la lengua en la que el genio expresa sus oráculos?... Yo no puedo creer que para las grandes inteligencias que quedan aún bajo ese velo, no haya en las fórmulas un sentido más amplio que lo que dejan ver las palabras. El catolicismo de Mickiewicz, por sincero que sea, se presta a la alegoría tanto como el catolicismo burlón de Fausto y el fantástico pagano de Manfredo». Por otra parte, si se mira más de cerca, «¿no es de una filosofía más audaz y más avanzada que lo que se podría creer?» Konrad, señalaba Sand con satisfacción, «no da un paso atrás ante la blasfemia». Ella respetaba, no obstante, la «fe ingenua», la «fe ardiente y salvaje» de este «poeta místico», alineado todavía, como la mayoría de su raza, «bajo la ley sincera del Evangelio» y cuyo ideal, retrasado, «no había aún concebido una forma nueva»; ella le deseaba «una idea más atrevida»[65].

George Sand tenía su plan, que pronto se precisaría. En 1841 emprendía, con Leroux y Viardot, la fundación de la «Revue sociale» (que será la «Revue indépendante»). ¿No aceptaría Mickiewicz unirse al equipo? El y su entorno «son de buena fe... ¿Quién sabe? Las ideas de Pierre Leroux quizá no sean extrañas a este cisma que se levanta entre ellos... Hay fe, poesía, ardor, juventud e inspiración. ¿Por qué no intentar atraerlos hacia nosotros? Si son demasiado fanáticos, ya lo veremos»[66]. El deseo de atraer el poeta polaco al movimiento de Leroux era quimérico. Y es que ella se confundía sobre el sentido de su obra. No se confundía viendo en Mickiewicz «a un igual de Goethe o de Byron»; pero se confundía alineando su poema con los de ellos entre «las producciones extrañas y audaces, nacidas de un siglo de examen filosófico». Algunos católicos reclamaron contra su artículo de la *Revue des deux mondes;* y la revista tuvo que

---

[64] Parece que ella no ve que el Conrado de estos últimos *Dziady* es, como dice KOLODZIEJ, p. 536, «un Conrado cristianizado, suavizado por la amenidad evangélica del abate Pierre». Véase supra, p. 247.

[65] *Essai sur le drame fantastique.* Revista de los dos mundos, 4.ª serie, t. 20, 1839 (1º de diciembre). Artículo recogido en *Souvenirs et impressions littéraires,* 1873. M. escribió a propósito de este artículo a su amigo Ignacio Domeyko: «Puedes imaginarte cómo los nuestros están sorprendidos de verme situado tan alto. Yo me regocijo solamente de ver que Mme. Sand ataca mi catolicismo». *Corresp.,* p. 214.

[66] En una defensa a favor de dos discípulos de M. perseguidos por alguna excentricidad, el abogado Blet-Lequesne asocia el nombre de Sand al de M. : «¿Acaso los espíritus superiores no creen hoy en alguna nueva manifestación de la verdad, en alguna gran renovación de la tierra? El poeta Adam Mickiewicz, el Byron del Norte, ¿acaso no proclama cada día esta creencia desde lo alto de su cátedra del Colegio de Francia? ¿Y acaso una célebre mujer, George Sand... no manifiesta opiniones religiosas y filosóficas que se podrían creer empapadas de locura?»: *Gazette des tribunaux,* 23 marzo 1845; cit por Jacoby, op. cit., p. 151. En *Pologne et Russie,* p. 221, KRAKOWSKI escribirá, no sin dureza: «Romanticismo e hipocresía (lo sabemos por George Sand y Daniel Stern) van frecuentemente a la par».

insertar, en el número siguiente, una nota conciliadora bastante embarazosa[67]. También se ha reprochado a este artículo el haber puesto a los *Dziady* en la categoría de «drama fantástico», cuando en realidad todo se refiere a cosas de las que el autor había sido actor o testigo, a cosas que él había visto «ocurrir a diario en torno a él», «a diferencia de Byron y de Goethe, cuya obra es totalmente imaginaria»[68]. El reproche sólo a medias es justificado, porque George Sand había observado que en Mickiewicz «el mundo fantástico no está por fuera, ni encima ni debajo; está en el fondo de todo, es el alma de toda realidad y habita en todos los hechos». No parece que le gustase mucho el epíteto al autor de los *Dziady,* pues, en la lección del 24 de enero de 1843, se queja de que se atribuya «la prosaica realidad a toda obra en que se ven escenas o personajes extraordinarios, que parecen abandonar la vida común», mientras que «no existe nada más relativo, más cambiante, que eso a lo que llamamos la *realidad,* es decir, el mundo visible, lo que huye, lo que pasa... lo que no tiene presente; el alma es la que percibe las relaciones del mundo visibles, el alma es quien las fija y les da una cierta realidad»[69]. Es cierto que el sentido profundo de la realidad caracteriza la obra de Mickiewicz; y su canto, no sólo reproduce lo real, sino que es también inseparable de la acción real que quiere ejercer el poeta[70].

La novelista había conocido a Mickiewicz demasiado tarde, a finales de 1836. Intercambiaron algunas cartas «que más se parecen a una correspondencia de negocios que a un intercambio de ideas»[71]. Se sabe que ella le observó para describir el comportamiento de su conde Alberto en *Consuelo.* Siguió algunas de sus lecciones en el Colegio de Francia y publicó algunos resúmenes de ellas en la *Revue indépendante* en 1843, sacó partido de sus relaciones para algunos rasgos *históricos* de su novela. Mickiewicz encontró junto a ella el trato con muchos de sus compatriotas, el de Liszt, el de Chopin sobre todo, cuyas improvisaciones le gustaba venir a escuchar. Pero en 1843 las relaciones cesaron bruscamente. Y es que él se había indignado al darse cuenta «de que la novelista le explotaba para fines literarios» y se las arregló para no volver a encontrarse con ella[72]. Sand

---

[67] Admirado por Jouffroy, el artículo fue severamente juzgado por Sainte-Beuve y por Quinet. Ver M. L. PAILLERON, *George Sand,* t. 2, Grasset, 1942, pp. 223-227; cf. 207-208.

[68] OSTROWSKI, *Oeuvres de Adam M.,* t. 1, 1841, pp. XIII-XIV.

[69] T. 1, p. 140.

[70] Cf. el cap. 24 y el último de los *Pèlerins polonais:* «Tales son los libreos de la nación polaca y de los peregrinos polacos, no inventados, sino recogidos de las historias de Polonia, de los escritos, de los relatos y tradiciones y enseñanzas de Polacos piadosos y entregados a la patria, mártires, confesores y peregrinos; y además, ciertas cosas inspiradas por la Gracia de Dios». Trad. Ladislao M. Realismo sobre el que bien puede injertarse una esperanza utópica, pero que no es de ningún modo una ideología.

[71] Una carta en 1837 y otra en 1842-43. Zygmunt MARKIEWICZ, *George Sand et M., leur correspondance.* Rev. de litt. comparées, enero, 1960, p. 108.

[72] C. Z. MARKIEWICZ, *M. dans l'oeuvre romanesque de G. Sand.* Rev. d'hist. litt. de la France, 51, 1961, pp. 429-433. (p. 433, Mark. confunde «Jacoby» y «Erden»).

escribió en 1845 a Witwicki: «Sin creerle en el camino de la verdad, creo que está en el camino de la salvación tanto como Vd. y yo»[73]. Y en 1855, en la *Historia de mi vida,* ella hablará de su alma «conducida a los vértigos del éxtasis por el entusiasmo de la patria y la santidad de las costumbres»[74].

Sin desviarse de su fe, a la que Sand llamaba fanatismo, después de su aventura del Colegio, Mickiewicz siguió una carrera que no tardaría en agotarle. Jamás se consoló por no haber conseguido —o quizá por no haber buscado con suficiente fuerza— luchar contra el aplastamiento de su patria insurgente en 1830-1831 (algunos se lo reprocharon): «Dios no me ha permitido participar en esta gran obra, tan fecunda para el porvenir. Vivo solamente con la esperanza de que mis brazos no se cruzarán en el ataúd sin haber hecho nada»[75]. En enero de 1848, le parecía próxima la hora favorable y parte para Roma a fin de crear, a imitación de lo que había hecho Dombrowski cincuenta años antes, el núcleo de una legión polaca, destinada en principio a servir a la causa de la Italia del Norte que intentaba librarse del yugo austríaco. Todo comienzo por Roma tenía para él un valor simbólico. Pero enseguida fue contrarrestado por la aristocracia emigrada a la Ciudad Santa y por la orden polaca de la Resurrección, partidaria —dice Ladislao— «del inmovilismo romano»[76]. Sin embargo, consigue de Pío IX, a quien saluda en tres ocasiones, una bendición privada para su estandarte[77], que consiguió introducir en San Pedro a la cabeza de una procesión solemne. Reclutó algunos jóvenes compatriotas, a los que exige, como primer acto, irse a confesar —como él— a la iglesia próxima a su domicilio. Redacta un «Símbolo político polaco» en quince artículos breves. Estos son los tres primeros: «El espíritu cristiano, en la santa fe católica romana, llamado a manifestarse por actos libres. —La Palabra de Dios anunciada en el Evangelio, convertida en ley de los Estados, ley civil y social. —La Iglesia, guardiana de la Palabra». Y el décimo: «A Israel, nuestro hermano mayor, respeto, fraternidad; ayuda en el camino hacia su bien eterno y terrestre; completa igualdad de derechos políticos y civiles». También obtiene en Roma un *approbatur* de la censura eclesiástica para

---

[73] George LUBIN, ibid. rectificando una traducción defectuosa de Markiewicz. Sand no solamente hace alusión a la fe católica de M., sino también a su apasionamiento por Towianski.

[74] T. 4, p. 461. Citada ibid., p. 430.

[75] A. J. Lelewel; de Dresde, 23 marzo 1832.

[76] Según el primer volumen de su *Mémorial,* publicado en 1877, «conforme a los papeles de su padre, con prefacio y notas», Ladislao M. da numerosos documentos y pormenores curiosos sobre los ambientes polacos de Roma.

[77] «Paradójicamente, dice Kolodziej, M. se apega a Roma... El no ha visto o no ha querido ver la audacia y casi el cinismo de su marcha...» (p. 388). Su conducta nos parece bien conforme a su fe entusiasta y a su realismo en la acción. Puede pensarse que él hubiera querido arrancar a Pío IX un gesto que hubiese borrado el de Gregorio XVI. Era demasiado pedir, y Pío IX fue prudente.

este Símbolo, gracias al P. Ventura[78]. El día de la partida pronuncia una alocución en San Andrés del Valle[79]. En Florencia, en Bolonia, donde la pequeña tropa es aclamada, conduce a la multitud a una iglesia para orar[80]. La Legión polaca, organizada en Milán, tomará parte en la lucha contra el ejército austríaco. El 26 de junio Mickiewicz vuelve a París para acelerar el reclutamiento. Pero el 25 de julio los insurrectos son aplastados en Custozza por las tropas austríacas del general Radetsky y Milán cae el 6 de agosto.

En 1849, en París, Mickiewicz funda un periódico, «La Tribune des Peuples», que sólo vivirá dos años y de forma intermitente. En abril de 1852 pierde su título de profesor en el Colegio de Francia, pero recibe el puesto de bibliotecario en el Arsenal. La guerra de Crimea vuelve a despertar su esperanza; consigue que el gobierno francés le envíe en misión; su finalidad es unificar las tentativas rivales de los polacos que intentaban sacudir el yugo ruso y constituir una nueva legión para la liberación de su patria. Llega a Constantinopla en octubre de 1855 y muere del cólera el 26 de noviembre. En 1890 fueron trasladados sus despojos desde Montmorency —a donde habían sido traídos— a la catedral de Wawel, que domina Cracovia. «Toda Polonia les dedicó una apoteosis y fueron colocados en la cripta de los reyes»[81].

Había escrito una vez a su hija María: «Piensa lo que eran ese Pedro y ese Pablo que, emigrados de una pequeña ciudad judía, derribaron al más grande imperio del mundo, más grande que el del emperador Nicolás, y plantaron la cruz sobre sus ruinas»[82].

Por una ironía del destino, en Montmorency, le correspondió a Renan, como representante del Colegio de Francia, pronunciar el discurso de circunstancias. Alabó al «gran idealista» y al «gran patriota»; recordó que «sobre todo, era un creyente», de «una fe imperturbable en el porvenir»; que «veía, a través de las nubes, un porvenir brillante en que la pobre humanidad se consolaría de sus sufrimientos», etc. Menos reticente, un

---

[78] *Mémorial,* pp. 69-70, cf. 136-142, 145. Otro artículo, el 11°, proclama la igualdad de los derechos del hombre y de la mujer.

[79] «En el nombre de Dios, bajo nuestro águila bendecida por la más alta magistratura de la Iglesia, el mismo día en que se celebraba el descubrimiento milagroso de San Andrés, patrón de los eslavos, nos ponemos en marcha hacia nuestra patria. No somos más que un puñado, pero hemos experimentado la protección de Dios y él ve nuestro espíritu. Su protección estará con nosotros mientras permanezcamos fieles...»*Mémorial,* pp. 97-98.

[80] Al pueblo toscano: «La voluntad de Dios es que el cristianismo... sea la ley viviente de los Estados y de las asociaciones civiles, que se manifieste por actos de sacrificio, de generosidad y de libertad... Vamos inmediatamente a la Iglesia a dar gracias a Dios». Ibid., pp. 233-236. Para Bolonia: pp. 331-338.

[81] KRAKOWSKI, *Pologne et Russie,* p. 247, Henri GRAPPIN, *Histoire de la Pologne,* Larousse, 1922, pp. 288 y 417.

[82] *Mémorial,* p. 409. Carta del 19 diciembre 1851.

autor que no creemos que haya interpretado siempre correctamente las creencias de Mickiewicz, Léon Kolodziej, nos dice que su fidelidad con respecto a Roma se mantuvo hasta el final y no fue desmentida ni un solo instante[83].

En la tarde de su elección, el 16 de octubre de 1978, desde el balcón de San Pedro de Roma, el cardenal Karol Wojtyla, convertido en Juan Pablo II, saludaba a Mickiewicz, testigo de la fe católica y de la libertad. Y en la lejana Cracovia, a la que el poeta exiliado jamás pudo ver, aquella misma noche, «los cortejos que festejaban la elección pontifical, honrando a los héroes de la historia polaca, nos significaban que desde Adan Mickiewicz hasta Karol Wojtyla ha proseguido la continuidad de una misma esperanza a la que parece, por fin, responder una sonrisa de la historia»[84]. Pronto se desvanecen semejantes sonrisas. Pero la idea fundamental de Mickiewicz, a saber: que el Evangelio de Cristo, que conserva la Iglesia, nunca será superado, sino que debe realizarse tanto en la vida de los pueblos como en la de los individuos y que «la voluntad de Dios es que el cristianismo sea la ley viviente de los Estados y de las asociaciones civiles», esta idea debía encontrar una consagración más brillante que nunca[85]. Y lo que ha escrito al año siguiente Pierre Emmanuel de Karol Wojtyla, cuya poesía está «ligada al respeto de una gran tradición», caracterizaba ya también al Mickiewicz de la réplica a Krasinski: «El hombre de una comunidad histórica es también el hombre de la comunión de los santos. No hay hiato, sino continuidad entre una y otra: la historia humana se ensancha hasta la dimensión de salvación; y (este poeta) encuentra acentos épicos y proféticos dignos de la grandeza de su fe... Así se constituye un gran fresco del hombre, en cuyo centro se yergue la Cruz, símbolo de la prueba histórica, pero también de la esperanza eterna»[86].

---

[83] *Op. cit.*, p. 390.

[84] Étienne BORNE, en *la Croix*, 27 octubre 1978.

[85] Nunca esta enseñanza ha sido más explícita y más insistente que en los actos de Juan Pablo II, continuando los de Pablo VI. La idea había sido objeto de un profundo estudio, fundado sobre una fuerte subestructura teológica que la preservaba de la utopía, por parte del Padre Gaston FESSARD: *«Pax nostra», examen de conscience international.* (Grasset).

[86] Prefacio a la traducción francesa de Karol WOJTYLA, *Poèmes,* Cana-Cerf, 1979, pp. 8 y 9.

Capítulo decimosexto

CRISTIANOS Y MARGINALES

I

«Turba magna»

Todo el siglo XIX está atravesado por un río «joaquinita» con múltiples y diversos brazos. Sería fastidioso describirlos todos y nosotros no pretendemos haberlos inventariado y recorrido. Bastará con señalar un cierto número de esas corrientes, con frecuencia menores, antes de presentar algo más ampliamente a cuatro anunciadores del Espíritu, de los que los tres últimos han jugado un papel nada despreciable, al margen de la Iglesia, en la segunda mitad del siglo.

Joaquín de Fiore ponía al Apóstol predilecto de Jesús por encima de todos los demás santos. Le aplicaba la palabra del salmista: «No dejarás que tu santo conozca la corrupción». Como el cuerpo de la Madre de Jesús, el cuerpo de Juan no había sido depositado en la tierra... [1]. Versión particular, acomodada a esos sueños, de la creencia en una supervivencia de San Juan

---

[1] *De articulis fidei,* ed. Buonaiuti, 1936, p. 74: «Quia tamquam vas argenti purissimi non habens in se ipso aliquam scoriem hoc est delictorum mixturam, non sicut ceteri homines indiguit solutione, clamat pro eo David dicens in psalmo: «Non dabis sanctum tuum videre corruptionem» (ps. 15, 10): ad quod fortassis pertinet, quod Mariae matris ejus et discipuli quem diligebat, non sunt sacra corpora inventa in terra, quorum precipue castitatis dignitas et carnis integritas commendantur, ut specialis causa corporeae corruptionis post mortem precedens corruptio esse intelligatur, et sit quodammodo necessaria dissolutio ipsa carnis in cinerem, ut quasi cum quadam gloria virginitatis electorum corpora resurgant, dicente Domino: «in resurrectione neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli in celo, et filii erunt Dei, cum sint filii resurrectionis» (Luc. 20, 35)...».

sacada de aquella misteriosa frase que Jesús dirigió a Pedro, según el cuarto evangelio (21,20): «Si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelva, ¿qué te importa?». Sin retener habitualmente ese rasgo[2], la posteridad de Joaquín de Fiore apeló constantemente a San Juan, como hemos visto. Así Krasinski recurre a él, en la *Noche de Navidad,* para confiarle la herencia de Pedro; y se habrá notado que en su relato «el viejo de los viejos» es Pedro, mientras que Juan, «el hombre vestido de púrpura», aparece como un joven jefe, dueño del porvenir[3]. San Juan ocupa también un lugar de honor en la Francmasonería, a la que pertenecieron muchos de los personajes que forman, desde el siglo XVIII, la trama de nuestra historia.

A decir verdad, en la historia de las Logias hay que contar al menos tres San Juanes distintos: el modesto Juan de Jerusalén, Juan Bautista y Juan Evangelista. Si nos atenemos a la larga lista de Logias y de capítulos de la Gran Logia y del Gran Oriente de Francia, en el curso de la segunda mitad del siglo XVIII[4], frecuentemente es difícil a los profanos decidir a cuál de los tres hace alusión el título de «San Juan»; en efecto, ese título, de ordinario, va seguido solamente o bien de una indicación del lugar de la Logia (de Beauvais, del Havre, de la Guyana...), o bien, más frecuentemente, de una fórmula simbólica (de la Sinceridad, de los Amigos íntimos, de la Modestia, del Candor...). Por la razón que daremos está claro que, de los tres Juanes, domina en número el de Jerusalén. Pero eso no significa que ocupe el primer lugar, aunque ocupe ciertamente uno, en el culto de las Logias. En todo caso, sólo el Evangelista debe merecer nuestra atención.

La fortuna de Juan de Jerusalén se debe al famoso discurso del Caballero Ramsay (el convertido de Fénelon), redactado —pero probablemente no pronunciado— en 1736. Ramsay habría querido hacer de la Masonería un hogar de alta cultura y de religión, fracasando en la empresa. No se conserva de su discurso más que la fábula con que quiso adornarlo. Según esta fábula, la Masonería no había tenido su origen —como se creía— en las cofradías de los maestros canteros, cuyo patrón era San Juan Bautista; provenía de un primer grupo de caballeros cruzados, que habían hecho «voto de restablecer los templos de los cristianos en Tierra Santa» y había convenido signos antiguos y simbólicos sacados del fondo de la religión para distinguirse de los sarracenos; se habían unido muy pronto a la orden de los Caballeros de San Juan de Jerusalén y por eso, en todas partes, las asambleas masónicas llevaban el nombre de «Logias de San Juan»[5]. Por otra parte, los masones no olvidaron que esta denominación les venía del hecho de que San Juan Bautista era el patrón de los *Masons* ingleses, sus

[2] Sin embargo, ver supra, t. 1, p. 216, a propósito de Campanella.

[3] Cf. supra, cap. XV, 2, y Apéndice D.

[4] Lista realizada por Alain LE BIHAN, Biblioteca nacional, 1967.

[5] Toda esta historia es contada y estudiada críticamente por René LE FORESTIER, *L'occultisme et la Franc-Maçonnerie écossaise,* Perrin, 1928, cap. 4, pp. 199-219; cf. p. 252.

verdaderos antepasados, y celebraban su fiesta con toda solemnidad[6]. Pero el culto del Evangelista no está menos atestiguado y es él quien manifiesta, con un signo sensible, la pertenencia de la Franc-masonería a la gran corriente joaquinita[7].

«De la misma manera que en el coro de nuestras iglesias se ve hoy frecuentemente una Biblia abierta colocada sobre un facistol, así también podía verse en un cierto número de Logias un gran libro abierto por la primera página del cuarto evangelio, con una inscripción «en letras rojas, azules y oro: El Santo Evangelio de Jesucristo según San Juan»[8]. Cuando se multiplicaron los grados del rito escocés, alcanzando el número de treinta y tres, el 19º fue designado como aquel en el que San Juan «fue el primer masón que tuvo una Logia de Perfección», y alcanzando el 29º se tomaba al Santo como patrón especial[9]. En las Logias de Estocolmo se esperó durante algún tiempo su aparición[10]. Se extendió mucho la costumbre de celebrar dos fiestas: la de San Juan de invierno y la de San Juan de verano, pero la de San Juan de invierno parece haber sido particularmente obligatoria. En 1717, Lalande, que acababa de redactar el artículo *Francmasonería* para una nueva edición de la Enciclopedia, quiso fundar con algunos de sus amigos una «Logia San Juan de las nueve Musas»; pero este «matrimonio del Evangelista era una novedad demasiado fuerte para muchos miembros del Gran Oriente»[11]. Sin embargo, se intentaron otros ensayos de simbolismo sincretista; entre otros, el de los «Hermanos de San Juan Evangelista», que prosperó durante algún tiempo en el país germano. Estos Hermanos formaban una «asociación fraternal de hombres piadosos y sabios, experimentados y discretos, sin importar su religión, su nacimiento o su estado», que se esforzaban, «según las instrucciones de la Orden, en penetrar los secretos de la naturaleza para el mayor bien de la humanidad»[12].

---

[6] René LE FORESTIER, edición de «Les plus secrets mystères des hauts grades de la Maçonnerie dévoilés», 1774. París, 1914, introducción, p. 46.

[7] Sobre «los dos San Juan y la Masonería», ver Pierre MORLIERE, en *Travaux de Villard de Honnecourt,* t. 14, 1978, pp. 14-22.

[8] Pierre CHEVALLIER, *Histoire de la Franc-maçonnerie française,* T. 1, Fayard, 1974, pp. 58-59.

[9] Cf. Jean MARQUÈS-RIVIÈRE, *Les rituels secrets de la Maçonnerie,* Plon, 1941, pp. 215 y 225. Pero ¿verdaderamente se trata del Evangelista? Recuérdese que éste había sido considerado como el primer miembro de la gran Orden contemplativa que debía desarrollarse en la tercera edad. Ver supra, t. 1, cap. 4.

[10] LE FORESTIER, *La Franc-Maçonnerie occultiste...,* p. 327.

[11] P. CHEVALLIER, *op. cit.,* pp. 135 y 279-280: Ver el *Supplément à l'Encyclopédie,* t. 3, 1777, pp. 132-134. La definición que da M. de la LANDE está totalmente secularizada: la sociedad o la orden de los francmasones es la reunión de personas escogidas que se unen entre ellas mediante una obligación de amarse como hermanos, de ayudarse en las necesidades y de guardar un secreto inviolable sobre todo aquello que caracteriza su orden».

[12] Cf. *Die Brüder St. Johannis des Evangelisten aus Asien in Europa,* Berlín, 1903; citado por René LOTE, *Du christianisme au germanisme,* Alcan, 1914.

Ya se entiende que la significación de este culto de San Juan no era, o no lo fue mucho tiempo, la misma que la de la Iglesia católica. Se ve ya por estos últimos ejemplos. Otros son aún más claros.

En los muelles de París, el año 1814, la tienda de un librero tenía un manuscrito griego titulado *Evangelikon*, precedido de una larga exposición, denominada *Levitikon,* sobre el «Estatuto fundamental de la Iglesia de Cristo». La obra, que parece haber sido hecha en el siglo XVIII utilizando manuscritos más antiguos, presentaba un evangelio (el de Juan) mutilado e interpolado. En él se podía leer, por ejemplo, en el capítulo XVII: «El Paráclito está en vosotros, enseñad en el Paráclito... Juan será vuestro padre, hasta que él venga conmigo al Paraíso»[13].

Se trata, según Grégoire de una falsificación «dirigida contra toda idea de prerrogativa del apóstol San Pedro... en favor del deísmo y de la primacía del apóstol San Juan»[14]. No era éste el criterio de su antiguo colega Fabré-Palaprat, que compró el precioso manuscrito. En 1831 publicó una edición francesa copiosamente aumentada[15]. En ese intermedio Fabré restauró «la Orden del Temple», religión secreta juanista, diferente de la de los «Masones del Norte». Ella ha reencontrado la pura doctrina, en la que Jesús había sido iniciado en Egipto que había confiado al discípulo predilecto y que el Oriente había conservado intacta, mientras que en Occidente había sido corrompida por Pedro y por sus sucesores.

Al *Levitikon* y al *Evangelikon* restaurado, Fabre les añade diversos Anexos. Un resumen analítico del Apocalipsis, «ese libro sublime, obra maestra de un filósofo», que es también de la mano de Juan, muestra que constituye, con su evangelio, «la primera base de una religión totalmente racional. Un «Extracto de la Tabla de oro» establece que desde 1804, «F. Bernard-Raymond Fabré-Palaprat de Spoleto» es el 115º Soberano Pontífice de la Iglesia de la que Jesús el Cristo y Juan el Apóstol fueron los dos primeros». Una reproducción de los Estatutos de la Orden del Temple, redefinidos en 1705 «ad majorem Dei Gloriam», viene seguida de un largo «ritual-ceremonial del santo sacrificio eucarístico» cuyas minuciosas rúbricas muestran, bien a las claras, que las religiones del espíritu no saben pasarse sin el cuerpo. Y todo se termina con una polémica con el pobre abad Chatel. El fundador de la «Iglesia Francesa» habría tenido la debilidad

[13] Cf. I, 24: «Se hizo carne y habitó entre nosotros». II, 24: «Poseía todas las ciencias y lo sabía todo».

[14] *Hist. des sectes relig.*, t. 2, 1814; ed. de 1828. t. 2, cap. 25. «*Les Templiers*» (pp. 392-428); p. 409 ss., sobre «el relato novelesco del Levítico». Gregorio, hablando de los nuevos Templarios, no nombra a Fabré.

[15] *Levitikon, ou Exposé des principes fondamentaux de la doctrine des Chrétiens-Catholiques-Primitifs, suivi de leurs évangiles, d'un extrait de la table d'or, du rituel cérémoniaire pour le service religieux, etc., et précédé du Statut sur le gouvernement de l'Église et la hiérarchie lévitique.* París, 1831. («Évangiles» está en plural aunque sólo sea admitido el de San Juan, porque cada capítulo es llamado un evangelio).

de hacerse consagrar obispo por el «coadjutor» de Fabré-Palaprat; luego, había recobrado su independencia con relación al nuevo culto, recordando que este «Soberano Pontífice» había sido al principio miembro, aunque ilícito, de la jerarquía romana. Este nuevo cisma no debía aportarle ninguna felicidad[16]. Fabré murió en 1838. Pero Chatel, después del intermedio de la «cena juanista», que le había atraído algunos masones, acabará por perder sus últimos fieles en 1849 y se convertirá en tendero de ultramarinos[17].

Algunos años después el hermano Récluz, Venerable de la secta escocesa «Los Celosos Filántropos», nos va a dar un ejemplo de la manera en que la gnosis masónica comprende el culto de San Juan, esta vez en el cuadro regular de una de sus ramas. El 13 de febrero de 1852, pronuncia un discurso en el Oriente de Vaugirard, para explicar el sentido de las fiestas de los dos San Juanes, el Bautista y el Evangelista. Después de haber interpretado por la astrología, «en función de los signos del zodíaco», los puestos del Venerable, de los Oficiales y de los hermanos en la Logia, representación microcósmica del macrocosmos, concluye:

> Nuestras dos fiestas de San Juan no son sino las del sol de los solsticios. Renovemos, pues, esta invocación...: Oh Dios, que has hecho a este día venerable en favor de San Juan, tu Predilecto, concede a tu pueblo fiel la gracia de gustar en él las puras alegrías y haz que, por la poderosa virtud de nuestros misterios, celebremos largo tiempo con fruto la fiesta de este Predilecto, que es contigo y por ti la fuente de toda vida y de toda virtud[18].

Semejante fraseología litúrgica no es, ciertamente, comparable a los acentos de un Joaquín de Fiore cuando anuncia la venida del Espíritu. Y sin embargo, encubre la misma persuasión de un más allá de la religión común heredada del Evangelio[19]. Solamente que, por un movimiento circular análogo al del cosmos, esa superación de la letra cristiana, realizada bajo los auspicios de San Juan, nos conduce al más acá de Cristo. El reino del Espíritu, que debía ser el de los contemplativos, se convierte en el de una burguesía moderna cuyos representantes, en las Logias más místicas y

---

[16] Cf. *Levitikon...*, pp. 297-304, la exigencia de la «Primacía coadjutorial» de las Galias, citando a I. Jo. 2 sobre los Anticristos y acusando a Chatel de querer «hacer del Templo un bazar, y un teatro del Santuario».

[17] LE FORESTIER, *La Franc-Maçonnerie occultiste*, pp. 958-969. CHEVALLIER, t. 2, pp. 245-246. (Según otros: BRUEYS- Palaprat. Cf. supra, p. 39).

[18] Cf. Pierre CHEVALLIER, *op. cit.*, t. 2, 1974, pp. 383-384.

[19] En 1854, el viejo hermano Boubée, Venerable de la Logia «Jerusalén de los Valles Egipcios», recordará que la «logia de la Sinceridad» fundada por él en Toulouse en 1802 había puesto en el exergo de su proceso-verbal de fundación: «Nova sint omnia, corda, voces et opera». *Ibid.*, p. 385.

menos subversivas, se acuerdan de las sabias mitologías que han culminado en el *Origen de todos los cultos* de Dupuis.

El siglo se había abierto con la publicaciones de Chaix-Sourcesol, sacerdote juramentado, antiguo ecónomo del Seminario de San Sulpicio, que parece haber estado en relaciones con el grupo de los últimos «Iluminados de Aviñón». Sin parar, Chaix-Sourcesol publica el *Libro de los Manifiestos* (1800), la *Clave de los Oráculos divinos* (1801), *El Evangelio eterno* (1803). Aprecia a Saint-Martin, pero descarta las especulaciones profundas a lo Böhme. Su Evangelio eterno es un cristianismo simplificado (nada de concesiones, nada de imágenes, nada de celibato eclesiástico... etc.), «único medio de atraer a las Iglesias separadas al orden de Dios y a la dicha de su destino». Se fue a predicarlo a América y allí murió.

En sentido inverso, llega de Chile a Francia, a través de una traducción inglesa, *La venida del Reino del Mesías en gloria y majestad* (1827), obra póstuma de un jesuita chileno, Manuel de Lacunza y Díaz (1731-1801), que firmaba Juan Josafat Ben-Ezra[20]. Antes de aparecer en francés, para uso de la «Pequeña Iglesia», la obra había sido incluida en el Indice en 1824. Lacunza era más bien milenarista que joaquinita. Todas la herejías venían, según él, del abandono del sentido literal de las Escrituras, especialmente de Daniel y del Apocalipsis. Sus conocimientos de algunos joaquinitas medievales le venían de citas encontradas en Cornelio a Lapide o en otros comentaristas. Sólo algunos lectores tardíos, deformando su pensamiento, le han comprendido como un discípulo de Joaquín. Una reciente adaptación, que no tiene nada de joaquinita, nos promete, para el reino de los mil años, «una hermosa transformación atmosférica», que «le vendrá admirablemente bien a la felicidad universal»[21].

Mucho más seria es la obra del filósofo Bordas-Demoulin (1798-1859), católico liberal y galicano, feligrés fervoroso de tendencias secularistas, criticado por Victor Cousin por el «carácter teológico demasiado marcado» de un estudio sobre «la Escuela cartesiana»; era un hombre austero que saludaba a un porvenir en que «los israelistas» podrían reconocer «los bienes temporales que esperaban del Mesías». Es adversario declarado del «deísmo panteísta» de su época; rechaza la «secta nacida del contacto de un hegelianismo degenerado con el socialismo francés»; deplora «la caída de Lamennais». Rehúsa también creer «con de Maistre y otros teólogos de la misma importancia» en una «germinación de los artículos de la fe» como en un desarrollo interno de la Iglesia: «ésta fue, desde el primer instante,

[20] Cf. Alfred-Félix VAUCHER, *Une célébrité oubliée, le Père Manuel de Lacunza y Dias*. Collonges-sous-Salèves, Fides, 1941. LACUNZA, *Essai sur les prophéties bibliques, Ibid.*, 1952 y 1955.

[21] Un profeta ha hablado, Ben Ezra. *Nouveaux commentaires des prophéties de Daniel, de l'Antéchrist et »les Nouveaux Cieux et la Nouvelle Terre»*. Adaptación y notas de A. Antomarchi. Privas, 1934.

lo que ella debe ser siempre; el tiempo no le añade nada ni le quita nada; subsiste inmutable entre los cambios universales que se suceden sin cesar en torno a ella». Pero este aparente protagonista de un fixismo absoluto, mantiene al mismo tiempo que la verdadera Iglesia «no ha existido todavía, por así decirlo», que, hasta el presente, la obra de Cristo, que «ha tomado a su cargo formar a los hombres», «no ha sido más que preparada», «ha permanecido inadvertida». Agustín, Bossuet, los genios..., han comprendido bastante bien la elevación del hombre religioso realizada por Cristo, pero no la llegada del nuevo hombre civil que debe ser su consecuencia. Pero, al fin, está próxima esta llegada, ha llegado el momento de que el hombre se realice en el «cristianismo social», por lo menos, si el clero consiente en convertirse a él. «El imperio de la superstición», de la ignorancia, del despotismo y de la desdicha... se derrumba por todas partes, mientras que el de la razón y el de la libertad «nos invita al gozo de los bienes de la tierra, que traen las luces, el trabajo, la industria y la independencia».

Tal es el fruto tardío de la obra de Cristo. «No podría ser la obra del espíritu humano aislado... La revolución política de nuestros días no es más que la consecuencia de la revolución religiosa. Hacía falta ese cambio interior, para que fuera posible una prodigiosa renovación social. Ahora, en principio, todo está cumplido. La sociedad cristiana está en su tercera y última fase. La primera había consistido en una «purificación ardiente de la lepra del paganismo», obra de los mártires y de los ascetas; la segunda fue un período teocrático marcado por la victoria de la Iglesia sobre los poderes temporales y la regeneración de los pueblos bárbaros. Hubo abusos en una y otra, pero el conjunto fue un progreso. Con Descartes y luego con la Revolución Francesa, el cristianismo entró en su tercera fase, produjo al fin «su maravilloso fruto». Nosotros estamos en el *término*. Que el sacerdote abra, pues, sus ojos a las «luces del siglo»; que la Iglesia se alíe —para asegurar el éxito— a la «civilización moderna» que ella misma ha preparado y cuyas condiciones indispensables ella misma detenta; que «con su enseñanza social», «forme ciudadanos»; entonces se abrirá ante «el hombre adulto» un porvenir de poder y de unidad; todos los pueblos se reunirán en ella «bajo el reino de la verdad y de la razón». Así será «el reino social del cristianismo»[22].

No será necesario juzgar a Bordas-Demoulin por esta exposición que no considera más que una pequeña parte de su obra. Gran matemático, filósofo independiente, teólogo erudito y galicano obstinado, fue en Francia uno de los mejores espíritus de su siglo. Su difusa influencia hizo de

[22] Ver más especialmente: *Du catholicisme, de la civilisation moderne et de la chute imminente du catholicisme en Europe,* 1831; recogido en *Mélanges philosophiques et religieux,* 1846, pp. 368-408; y en ese volúmen las pp. 425-436. En 1837 apareció una obra del abate SINAC: *Le christianisme considéré dans ses rapports avec la civilisation moderne,* en el que había colaborado Bordas.

contrapeso a la corriente tradicionalista y hombres como Bautain y Gratry «sufrieron el choque» de su pensamiento[23].

Bordas-Demoulin tuvo un discípulo, F. Huet, que acentuó el aspecto social de su doctrina[24]. Cristo ha fundado el «imperio de la Razón» abriendo el camino «a todas las conquistas de la libertad moderna». «El genio de Gregorio VII», después «el cartesianismo», más tarde, en 1682, «los Padres de la Iglesia galicana» y por fin «la Revolución Francesa», han marcado las etapas decisivas sobre el camino que debe conducir al socialismo cristiano, cuya carta magna ha sido redactada por adelantado en las Epístolas de San Pablo. Al igual que Bordas-Demoulin, Huet es tan hostil a la Reforma como al ultramontanismo; pero no cree —como él— que la actual civilización sea un término. El ve los estragos de las crisis industriales, el pauperismo creciente, el abismo cada vez mayor entre pueblo y burguesía. Critica con perspicacia a «los reformadores paganos»: con el cristianismo, ellos han proscrito a la razón; sus «Eldorados sensualistas» son un sueño que no nos sacará del «infierno social» en que nos mantienen «los conservadores paganos del lujo y de la miseria». Sólo un «socialismo cristiano», cuyos rasgos no precisa, conducirá al mundo hasta su término. «¡Acaba tu victoria, oh Cristo Libertador! ¡Ven con el Espíritu de amor a abrir la época de bendición en que todas las cosas sean renovadas!...»[25].

Auguste Siguier contempla con una osadía muy distinta la superación de Cristo. En *Cristo y Pueblo* (1825) ve prepararse «un gran suceso» que será el análogo de una nueva revelación. «Desde que el mundo gira en el espacio, no ha habido más que cuatro individualidades creadas para los grandes beneficios humanitarios: Moisés, que nos dio a Dios; Jesucristo, que nos enseñó la voluntad de Dios; Lutero, que nos enseñó a despreciar los abusos que se atribuían a Dios, y Descartes, que nos proporcionó los medios de pensar y de obrar... por nosotros mismos... Con los dos primeros, comprendimos el cielo; con los otros dos, comprendimos la tierra...» Pero nos queda un paso que franquear; una «regeneración radical» está a la vista y se cumplirá con «una santa fatalidad»; «las osadías juzgadas hoy como las más absurdas, son los signos de sus precursores[26]. ¿Quién será tu artesano?

---

[23] Cf. Louis FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe. siècle...*, Vrin, 1955, pp. 116-130. Jean-Louis DUMAS, *Bordas-Demoulin platonicien et gallican*, París-Lille, 1971.

[24] *Le règne social du christianisme*, París-Bruselas, 1853. La obra se resiente a la vez del empeoramiento de la crisis social y del fracaso de la revolución de 1848. Fue puesta enseguida en el Indice, sin duda a causa de su extremado galicanismo.

[25] Cf. p. 6: «Ya es hora de que las generosas aspiraciones de nuestro tiempo no sean continuamente, o violentamente reprimidas o derivadas hacia excesos culpables. Ya es hora de que, por encima de falsas utopías y de estériles imitaciones del pasado, aparezca, por fin, el verdadero socialismo, espiritual y religioso, el socialismo cristiano».

[26] *Christ et Peuple*, pp. 8-9, 62, 73.

Siguier, encantado en la tierra, no piensa ya en el Espíritu Santo. Lo que él espera es el «Hombre-Pueblo»:

> Será más grande que Moisés... Será más grande que Jesucristo. Será más grande que Lutero... Será más grande que Descartes... En una palabra, si el Hombre-Pueblo es fuerza, fuerza suprema, será sobre todo inteligencia, suprema inteligencia... Por todas partes se llama a la utopía. ¿Cómo se producirá? ¿Dónde está, dónde está el Hombre-Pueblo? Paciencia. En el mundo hay una razón general que nunca se engaña...[27].

Pronto, el pensamiento de Cristo, más allá de Cristo, tendrá su cumplimiento. «¿Qué quería Cristo? Liberar a la tierra. Y, ¿qué han querido los sacerdotes? Tenerla bajo el yugo». Pero no basta con sacudirse el yugo. Es preciso «iniciarse» para llevarla hasta su término, «en el misterio de la revolución cristiana», entrar decididamente en «la modernidad» de la «humanidad progresista». El Hombre-Pueblo, revelador y salvador definitivo, deducido verdaderamente del cristianismo, debemos serlo cada uno de nosotros: «¡Audacia!, ¡Audacia! ¡El porvenir depende de nosotros!»[28].

Pronto iba a decaer la embriaguez de este romanticismo democrático, inspirado claramente por las *Palabras de un creyente*[29]. En 1841, Siguier iba a celebrar en dos gruesos volúmenes *Las Grandezas del catolicismo*. Renegando de las «despiadadas logomaquias» con que «las controversias religiosas fatigan a Europa desde hace cincuenta años», pero teniendo siempre al cristianismo «como la verdad madre», intenta mostrar que encuentra en «los dogmas del catolicismo» su legítimo desarrollo. Lejos de ser los auténticos herederos de los primeros Apóstoles y los artesanos del porvenir[30], los herejes de todos los siglos «volvían, por un tortuoso sendero, a todos los desórdenes, a todos los sinsentidos filosóficos», y esto vale igualmente, en nuestro tiempo, para «la filosofía alemana»[31]. La obra, que testimonia una erudición y una madurez rápidamente adquiridas, termina con «una explicación necesaria» sobre la evolución del autor. A través de semejante evolución, advertimos dos rasgos permanentes que son característicos de la época: un elogio del gran Hildebrando[32] y el

---

[27] *Op. cit.*, pp. 388-391. «El Hombre-Pueblo» es «la verdad-Cristo», es «el nuevo y el más ilustre Mesías de las naciones»: pp. 379 y 394.

[28] *Op. cit.*, pp. 9, 12, 56, 140, 150-151. Cf. pp. 69-70: «hay que arrancar al mundo de sus viejos fundamentos», «reemplazarlo por un mundo totalmente nuevo»; p. 242: «No, no, el cristianismo jamás ha sido comprendido», etc.

[29] Pp. 255-259, Siguier señala sus dos grandes hombres: Chateaubriand y Lamennais.

[30] Comparar *Christ et Peuple*, p. 187: «Los heresiarcas han mantenido el fuego sagrado de las revoluciones en medio del mundo».

[31] *Les grandeurs...*,pp. t. 1, pp. 488, 463, 472; t. 2, pp. 170, 459-474, etc.

[32] Comparar *Christ et Peuple*, p. 123: «¡Qué golpe de genio; qué inmenso desprecio por los reyes, los príncipes y los emperadores! ¡Qué admirable preparación para la omnipotencia futura del gigante popular!» y *Les grandeurs...*, t. 2, p. 236: «Sólo con su genio, sólo con sus

mesianismo nacional[33].

En 1841, un cierto Cheneau retoma el esquema trinitario del abad de Fiore, como consecuencia de una iluminación personal: *Tercera y última alianza de Dios con su criatura, revelada a su siervo Cheneau o Chainon, negociante de Menneteau-sur-Cher, para ser manifestada a los hombres*»[34]. En 1846, Louis de Tourreil, en los dos volúmenes de su *Doctrina fusioniana,* anuncia que, después de Moisés y de Cristo, él es el tercer Mesías, encargado de revelar la tercera y última religión, «la religión del Espíritu Santo». En el cristianismo «todo está velado y todo es misterioso»; el fundador del fusionismo ha recibido la misión de desgarrar los velos, de revelar el sentido de los símbolos oscuros, y lo hace, paradójicamente, promulgando nuevos dogmas y estableciendo nuevos ritos. Proclama que el año 1845 es el año I de la nueva era y anuncia que el Espíritu Santo se manifestará «el día de la gran Pascua, el 23 de abril de 1848»[35]. Menos radical o menos extravagante, F. Guillon publica el 10 de septiembre de 1847, en *La Démocratie pacifique,* un artículo sobre *La Misión de Pío IX,* en el que alaba al Papa —«que quizá será superado»— porque «él sólo... ha emprendido la conversión del catolicismo aristocrático y monárquico en cristianismo democrático y social»[36].

Habrá que dejar aquí un hueco para el fourierismo católico. Considérant no solamente era hostil a la Iglesia, sino que también proclamaba «la nulidad social del Evangelio». Sin embargo, en el transcurso de los años cuarenta, se operaron múltiples aproximaciones. Desde 1833, Philippe Hauger había intentado constituir un fourierismo místico, con ayuda de Boehme, de Swedenborg, de Saint-Martin, de Fabre d'Olivet y de Ballanche: «todos los libros de los judíos y de los cristianos» eran invocados como testimonio para fundar «una religión de alegría y de esperanza» que conducirá a la humanidad hacia la edad de oro[37]. En 1841, la tentativa de

---

virtudes, sólo con su dulzura, sólo con su voluntad, intentó hacerse y se hizo realmente el regenerador de Europa».

[33] *Christe et Peuple,* pp. 267-278 y 396, 402: «Dios, Jesucristo y Francia: esta es la tríada de la que el universo puede esperar su regeneración... A Francia le toca constituirse en coreo del presente y del porvenir... Con Cristo en la mano, la Francia del siglo XIX es la reina del mundo... ¡Oh, mi Francia, escoge al Hombre-Pueblo, porque Tú eres la hija bienamada de Jehová: ...Dios, Jesucristo, el hombre-pueblo y Francia, he aquí la economía del mundo del progreso». Cf. *Les grandeurs...,* t. 2, pp. 508-509.

[34] Cf. Auguste VIATTE, *Victor Hugo et les illuminés de son temps,* Montréal, ed. de l'Arbre, 1942, pp. 46-48 y 107.

[35] Cf. Roger PICARD, *Le romantisme social,* Nueva York, 1944, p. 343, VIATTE, *op. cit.,* pp. 83-84.

[36] J.B. DUROSELLE, *Les origines du catholicisme social,* p. 20, nota que «el uso del término cristianismo en lugar del de catolicismo no es arbitrario e implica una reserva». Esa reserva no subsistirá en un artículo de la Revista nacional, de 1848.

[37] La *Réforme industrielle,* en *Le Phalanstère,* II. Cf. Frank Paul BOWMAN, *Fouriérisme et christianisme,* p. 34.

Edouard de Pompéry para dar un fundamento «religioso y filosófico» a la teoría de Fourier, nos deja también lejos de la fe cristiana, pero rinde homenaje al catolicismo, «maná celeste que Dios había destinado al hombre para sustentarlo durante la travesía del desierto», doctrina todavía útil, mensajera de «una Concepción superior», la de Fourier, «el hombre más grande del siglo y de todos los siglos»[38]. Una fusión más conforme a la ortodoxia fue intentada en 1840 por Zoé Gatti de Gamond, según el cual «la doctrina de Fourier es una ancha y magnífica aplicación del principio cristiano de la caridad y de la fraternidad», puesto que Jesús «sentó las bases de la emancipación humana y de la asociación universal»[39]. La misma convicción, el mismo año, se encuentra en el joven Charles Stoffels, que mezcla en su sueño varias especulaciones sobre la Santísima Trinidad, sobre el Verbo encarnado y sobre la transformación de los cuerpos, luego de una primera resurrección[40]. Cinco años más tarde, Stoffels condenará sus «temeridades», frutos «de una imaginación sin regla y de una insolente presunción» y para reparar su falta escribirá un docto tratado: *Sobre el Catolicismo y la Democracia*[41]. Pero en 1841 «un sacerdote católico» intenta mostrar «el acuerdo de las Profecías del Antiguo y del Nuevo Testamento con la teoría societaria de Charles Fourier»; en 1842 y 1843, en la *Falange*, Al. Giraud esboza una *Filosofía católica de la historia,* en la que preconiza una exégesis de las Escrituras que sepa interpretar sus símbolos. También en la *Falange,* en 1846, Victor Meunier se esfuerza en mostrar que la Sangre de Cristo ha venido a ablandar el corazón humano, para que la doctrina fourierista de la Harmonía pudiera penetrar en él y se realizase así la nueva religión del Espíritu Santo[42]. En la *Democracia pacífica,* en 1843, Pelletan quiere demostrar que «los dogmas se regeneran —más allá del «inmovilismo católico» y más allá del «frío egotismo» protestante— en un tercer tiempo, el de la creencia unitaria. Esta posición media entre las negaciones de Jouffroy y la ortodoxia católica, no satisface a La Morvonnais, para quien el catolicismo está en perfecto acuerdo con la harmonía fourierista, sin que haya posibilidad de superarlo[43]. Alphonse

[38] Introducción a la «teoría de la asociación y de la unidad universal de C. Fourier». «El dogma católico... no puede de ninguna manera todavía separarse del pesado bagaje de los errores pasados». Pompéry es más bien un convertido al fourerismo: «A ejemplo del gran San Pablo, vengo a confesar la verdad que, cautivo de mí, había yo perseguido en un principio». Pp. XVII, 6, 89-90, etc.

[39] *Réalisation d'une commune sociétaire.* Citado por BOWMAN, *Le Christ romantique,* p. 211.

[40] *Résurrection;* p. 285: «¡Ven, ven, Señor, es hora, o el mundo dejará de girar!».

[41] «...o de las antiguas y nuevas relaciones de la Iglesia y el Estado», 1845.

[42] En *Jésus-Christ devant les conseils de guerre* (inserto en Considérant, Le socialisme..., 1847), Meunier citará a San Pablo, 1. Cor. 9, 9-10, para reclamar «la abolición de la explotación del hombre por el hombre». (P. 250). La fórmula no era nueva.

[43] En 1843 y 1844 aparecía en Ginebra *L'Édificateur, Journal démontrant que Science*

Gilliot retoma la tesis de la superación en un libro titulado *Sobre la unidad religiosa*, que apareció en la Librería falansteriana; según él, el cristianismo ha progresado en tres etapas, la tercera de las cuales, caracterizada por la reforma social y por una búsqueda de comunión, desemboca en Fourier; luego vendrá «la tercera edad»: la de la inteligencia mística de la Escritura; porque, si los textos sagrados «son perfectos en su enunciado», la Humanidad progresa en su comprensión gracias a una «revelación divina continua», bajo la dirección «del Espíritu Santo». Desde 1845 a 1847 aparece en la *Falange* una serie de artículos sobre la *Cuestión religiosa;* su autor, Hugues Doherty, quiere unir la ley de correspondencia general de Swedenborg a la de la analogía universal de Fourier, mediante una interpretación más profunda de la ley del amor a Dios y a la humanidad, que es ya la de los cristianos, gracias a la inteligencia mística de las Escrituras...[44].

Alphonse Esquiros (1812-1876) es uno de los testigos más representativos del romanticismo social de la época. Poeta, pensador e historiador mediocre, nos interesa sobre todo por dos de sus obras: *El Evangelio del Pueblo* (1840) y el tratado *De la vida futura desde el punto de vista socialista* (1850). Para el primero se inspira en Lamennais y en 1848 se manifestará «orgulloso de poner este nombre sobre la bandera» que enarbola. Pero quiere ser de su propia secta. En el *Evangelio del Pueblo* da muestras de un raro ingenio. Lejos de facilitarse la tarea manteniéndose en las generalidades, sigue paso a paso el relato de los evangelios, de suerte que su libro es una verdadera «Vida de Jesús» y una recopilación de sus palabras. Cada cual puede así juzgar enseguida el valor de sus exégesis. A pesar de una ardiente pasión apta para cegarle, cuesta trabajo creer que haya podido engañarse a sí mismo. En efecto, por arbitrarias que sean sus exégesis, todas tienden al mismo fin. Porque, para él, «el Evangelio no es solamente el relato de la vida de Jesús, es también la gran epopeya de la humanidad»[45].

---

sociale et Évangile sont une meme verité. En *L'Ordre nouveau, ou Gouvernement du monde par les mieux inspirés, les plus instruits et les plus capables. Évangélisation du globe et des âmes.* (Saint-Malo, 1848). Mezcla de Ballanche y de Lamennais, introduce una fórmula trinitaria de la historia cristiana; pero que no se da por trinitaria: «En primer lugar, el cristianismo ha destruido a los falsos dioses y nos ha dado la verdad religiosa; luego, ha destruido la esclavitud, y nos ha dado la libertad política; hoy, va a dar, quieras que no, la caridad social». Según Bowman, *op. cit.*, p. 125.

[44] Sobre todos estos casos de fourierismo «cristiano»: cf. BOWMAN, *Fouriérisme et christianisme*, que resumimos en parte; y DESROCHE, *La societé festive*, pp. 186-192.

[45] Citamos según la ed. en-4º de las «Veillées littéraires illustrées», (s. d. París, Bry aîné). En las imágenes, los personajes están representados (menos Jesús) con los trajes de burgueses y de proletarios de 1848. En el frontispicio, La Cena, según Leonardo. Cf. Paul Viallaneix, *Le Christ dans la fable romantique*, en *Romantisme et Religion*, Actas del Coloquio de Metz, 1978, PUF 1980, pp. 97-111.

Citemos en primer lugar algunos ejemplos. «Vuestra sociedad dice a los revolucionarios: Calmaos. Jesucristo les dice: He venido a traer el fuego... Vuestra sociedad dice a los sargentos: ¡Desarmad al pueblo! Jesucristo dice al pueblo: ¡Vended vuestra blusa y compraos una espada!». —Conclusión de la conversación con Nicodemo: «Es preciso que, llevados por el soplo del espíritu que hoy agita a todas las cabezas, por el soplo de la prensa y de la palabra que recorre toda la nación, vosotros renazcáis a una nueva vida social». Cristo es el «gran tribuno», «el gran demagogo», «el gran agitador». El anuncia una «vida de abundancia, de desarrollo y de libertad». El dice «a los hombres de su tiempo: entrada, y si la puerta es estrecha y difícil y está bien guardada, ¡forzadla!».

—Por su Transfiguración «nos enseña que la Humanidad tendrá, acá y allá, incluso durante los días de su peregrinación, días de gloria; tendrá sus jornadas de Austerlitz, de Wagram y de Eylau, sus jornadas de los 14 y de los 29 de julio».

—«Pagad el impuesto, dice Jesús, ¡oh, pueblos!, puesto que estáis obligados a ello; pagad sus gajes a los reyes, puesto que a esos avaros les hace falta el oro..., pero guardad el hierro para forjaros una espada en el día del gran combate...».

Así todo el Evangelio es simbólico y todo en él debe ser actualizado. El reino que anuncia Jesús es «la nueva sociedad»; cuando él dice: «esto es mi Cuerpo», designa el cuerpo de la humanidad. Cuando recibe la lanzada, es la «gran Pasión de la nación crucificada, atravesada por la lanza del Cosaco» en Waterloo... «La libertad, madre del pueblo, permanecerá en pie, cerca de su hijo en el Calvario», etc. La humanidad recibe de Cristo Resucitado el «poder de atar y de desatar»; «en la persona de Pedro, el pueblo es nombrado clavero o guardián de las llaves: *accipe claves regni*»... En realidad, Cristo «es la forma popular de la humanidad; ésta «se encuentra enferma y en parto de Dios... está a punto de echarse entre la sangre y las lágrimas»; volverá el Hijo del Hombre y «esta vez será el Cristo-Pueblo», porque si «el Verbo se hizo carne en la persona de Jesús, un día debe hacerse pueblo en todos los hombres».

Tal es la forma que toma en Esquiros el más-allá del cristianismo, es decir, la edad del Espíritu. «Si la humanidad ha pasado por el cristianismo, es porque era el molde necesario para formarla en vistas a sus destinos futuros». Como la de Joaquín de Fiore y de sus incontables sucesores, su exégesis del Evangelio saca su principio del evangelio de San Juan:

> «Yo rogaré a mi Padre y El os enviará otro consolador». Os invitamos a meditar profundamente estas palabras. Jesús no se da como la última palabra de la ley... Promete otro revelador... «Es el Espíritu de verdad a quien el mundo no puede recibir... pero vosotros lo conoceréis porque permanecerá en vosotros y estará en vosotros». ¿Qué es ese espíritu sino el elemento activo y universal que reside en cada hombre para fecundar

en él las semillas del Evangelio? Ese Espíritu no actúa sobre los miembros muertos de la vieja sociedad inmóvil...

Pero sobre la huella de este nuevo joaquinismo, el pensamiento, como en otros muchos, se hace más radical:

> Decíamos que Jesucristo pometía otro revelador... Pero decíamos mal. No existe más que una sola revelación continuada para siempre en la humanidad. Así Jesús se corrige diciendo: «Tengo todavía muchas cosas que deciros...» La humanidad es la manifestación natural de Dios. Demasiado débil en principio para soportar el peso de la verdad..., ella se ejercita poco a poco y se las ingenia para desarrollar en sí todas las facultades divinas. La interpretación de la letra bíblica está sometida al movimiento necesario que conduce a cada siglo. El Evangelio no está contenido solamente en un libro, sino también en la humanidad o, más bien, el Evangelio es la misma humanidad que llega por el Espíritu a explicar y a desarrollar para siempre el gran símbolo de Cristo, Hijo de Dios.

Así pues, Jesús no era más que una etapa y Cristo no es más que un símbolo. Pero podemos aún tomar las palabras del Evangelio, para gritar «desde el fondo de nuestras miserias y desde el abismo del presente: ¡Padre, venga a nosotros tu reino!».

En 1850, el tratado *De la vida futura...* es presentado por Esquiros bajo la ficción de «las confesiones de un cura de aldea». Este buen cura aduce lo que le decía uno de sus antiguos maestros, el abate Sinforiano, al que reencontró en París «algunos días después de la revolución de febrero»:

> Estaba censurado por su Obispo a causa de la osadía y la excentricidad de sus ideas. Su mirada era extraordinaria. Su pensamiento brillaba por encima de las estrechas barreras de la fe. El catolicismo estaba superado por la interpretación que él daba a los dogmas y a los símbolos de la Iglesia. El me habló de una religión universal que debía extenderse a todas las inteligencias y fundir sucesivamente a todas las sectas en una nueva idea de Dios y de la naturaleza. Decía que la religión siempre había estado sometida a la ley del progreso. Veía en las Escrituras la huella de cuatro alianzas, contraídas por Dios con su pueblo en la persona de Abrahám, de Moisés, de David y de Jesucristo. Estas cuatro alianzas eran, a sus ojos, cuatro épocas de transformación religiosa. De ahí concluía que las formas, por naturaleza, eran todas provisionales y que no había habido, desde los orígenes del mundo, más que una sola religión, cuyo desarrollo era la misma vida de la humanidad[46].

---

[46] *De la vie future...* pp. 57-58.

La próxima transformación, ¿tendrá lugar aún «sobre la tierra», es decir, en el curso de la historia? Los primeros cristianos hacían de su hora «un misterio escondido en las profundidades de la sabiduría de Dios». No imaginemos sin embargo —como enseña la ortoxia— que ella marcará el fin del mundo[47]: llegará «cuando los seres creados, con el hombre a la cabeza, hayan agotado la serie de progresos limitados por sus órganos; será necesaria una nueva revolución en la forma presente de las cosas, para que el hombre y los animales se eleven a una existencia más perfecta». Entonces comenzará «otro círculo de pruebas, en otra esfera»; sin duda, la ciencia y la filosofía llegarán a determinar un día cuándo deberá producirse todo eso. Lo que es cierto es que el mundo progresa y progresará siempre, en condiciones aún desconocidas: «el progreso está en todo, el término en ninguna parte». La ausencia de esta idea de progreso ha hecho imaginar a los pueblos de la India «una metempsicosis ciega» y a los cristianos de Occidente una «inmovilidad en la dicha»: dos soluciones inaceptables. Sin embargo, «el dogma de la inmortalidad... es uno de los dogmas de la democracia religiosa»; pero hay que comprenderlo, para la humanidad, como una ascensión de esfera en esfera, y para los individuos, como una metempsicosis orientada, ascendente: así es como las razas inferiores están destinadas a renacer en las razas superiores[48].

No sabemos exactamente lo que el cura de aldea ha retenido para sí mismo de las ideas del atrevido Sinforiano. Ha decidido permanecer en la Iglesia, para un trabajo «más humilde y más sumiso»: «espero —confiesa— y, esperando, abro en torno de mí a los corazones para recibir la semilla del porvenir». Le gusta la liturgia del Adviento, «esa noche de los tiempos que se ve iluminada poco a poco por un alba creciente», bello símbolo de «las tinieblas de la humanidad que busca y para la que debe elevarse más tarde una verdad nueva»[49]. Sin duda habrá admirado con demasiada confianza las «osadías» de su maestro, que no quería ser más que «de su propia secta», pero que reunía en su sistema todos los lugares comunes más extendidos en su época[50].

---

[47] «El dogma de la Iglesia, que condena a toda la naturaleza a terminar, exceptuando de esta sentencia únicamente al hombre, altera profundamente la idea que nos hacíamos de una nueva tierra y de unos nuevos cielos»; p. 82. Eso era desconocer «el dogma de la Iglesia», que no ha negado el «omnis creatura ingemiscit...» de Pablo, y era privarse, al mismo tiempo, de la crítica de toda imaginación contenida en el otro aserto del Apóstol: «Praeterit figura mundi hujus».

[48] *Op. cit.*, pp. 77, 82, 85, 124, 133-134, 142.

[49] P. cit., pp. 34 y 57.

[50] ...Especialmente la idea de la metempsicosis, cuyos ejemplos eran incontables desde hacía un siglo.

En su introducción a su *Histoire des Montagnards* (1844), Esquiros ha sacado las lecciones de su *Evangile du Peuple:* «La Revolución es el Evangelio armado por la razón y el sentimiento del derecho»; «el sufrido pensamiento humano no soñaba sólo con un estado

La historia ha conservado el recuerdo del joven Philippe Faure, que el 28 de febrero de 1848, antes de correr a las barricadas, escribía en su «Testamento»: «Perdóname, divino Jesús, si no sabemos, como tú, preferir el martirio al combate. Armand (sic) de Brescia, Ulrico de Hulter, discípulos del Evangelio eterno, yo quiero imitar vuestros ejemplos»[51]. Del Evangelio eterno él no tenía más que una idea demasiado vaga. Pero había leído el *Spiridion*. El historiador Henri Martin, siguiendo a Michelet, también había recordado a grandes rasgos —en ocasiones confundiéndolos— el «sentido del progreso» que, decía él, Abelardo había personificado en la acción del Espíritu Santo», las teorías de Amalrico de Chartres y de David de Dinant, que anunciaban la «venida del Espíritu Santo y de la ley de amor y de unidad universal, en unos libritos dirigidos especialmente al pueblo, y la explosión de las ideas heterodoxas» que, después de haber sublevado a los Valdenses, «estalló también entre los Franciscanos»: «una gran parte de la orden creada para combatir a los Valdenses, se hizo Valdense y levantó el estandarte de la religión del Espíritu Santo. El general de los Franciscanos, Juan de Parma..., publica el manifiesto de esta religión, bajo el título de *Introducción al Evangelio eterno*»[52]. Se había difundido el mito; había contribuido a la efervescencia de los espíritus en los últimos años de la monarquía de julio. Proudhon no había dejado de hablar contra las efusiones postcristianas de los Sand y de los Lamennais. En su primera gran obra, *La creación del orden en la humanidad* (1843), había imitado el estilo de las *Palabras de un creyente;* desconfiaba igualmente de las filosofías de la historia venidas de Alemania, que impregnaban el pensamiento religioso de sus contemporáneos, transformaban la enseñanza de Cristo en una mitología del progreso y la hacían desembocar en «abstracciones robespierristas»[53]. Pero también Proudhon, un buen día de 1848, «conforme al uso de los tiempos», para festejar la elección de Raspail en la Asamblea Nacional, se «ponía a resumir la historia de la humanidad»[54].

Con Roux-Lavergne estamos en otro clima. Rompió con Buchez para unirse a Louis Veuillot y en 1850 publicó *Sobre la filosofía de la historia*[55].

nuevo, sino también con una nueva religión. Los tiempos de revolución son épocas en que a la humanidad le duele Dios... La Revolución es un misterio que Dios ha escondido a los sabios del siglo y a los soberbios, pero se lo ha revelado a los humildes...». Sin embargo, el cristianismo solo no habría podido hacerla: «hacía falta, además la protesta de la naturaleza humana, violada desde siglos en sus leyes fundamentales».

[51] Citado por F. B. BOWMAN, *op. cit.*, p. 116. Sobre Esquiros: J. VAN der LINDEN, *Alphonse Esquiros, De la Boème romantique à la République Sociale.* Nizet, 1948.

[52] *Du rôle de la France dans la philosophie du moyen âge*, Revista independiente, 5, 1842, pp. 207-234.

[53] *Carnets*, 15 nov. 1840. *Création de l'órdre*, n, 52, *Carnets*, en D. HALÉVY, *La vie de Proudhon*, t.1. Stock, 1948, p. 374.

[54] Cf. HALÉVY, *Le mariage de Proudhon*, Stock. 1955, p. 200.

[55] *Bibliothèque nouvelle...* bajo la dirección de M. Louis Veuillot. «La filosofía de la

Critica a la vez la idea moderna de filosofía de la historia, el panteísmo al que está unida y el «principio de la unidad de composición» de la creación animada que, con Herder, Goethe y Geoffroy Saint-Hilaire, da un fundamento a este panteísmo. Con toda razón ve en Lessing, que utiliza el mito del Evangelio eterno, al principal iniciador de este panteísmo histórico y comunista del que Pierre Leroux era entonces el principal representante[56]. Su estudio, bastante superficial, acaba en una larga discusión con su antiguo maestro; si reconoce que Buchez ha luchado contra la invasión del panteísmo, le reprocha el haber criticado de la misma manera a los creyentes entregados al «culto de su salvación individual, por caminos individuales»[57]. Así abandonó Roux-Lavergne, no solamente toda idea de un más-allá del cristianismo tradicional, sino también casi toda idea de un catolicismo social.

Désiré Laverdant, que fue amigo de Considérant, es un convertido del fourierismo; estima que Fourier no ha hecho más que aplicar los principios «de la solidaridad cristiana»[58], pero comprende que esa aplicación es prácticamente imposible fuera del catolicismo. Eso es lo que explica en 1851 en su *Socialismo católico*[59]. Anuncia la vuelta de los judíos y el fin de los cismas cristianos gracias a la «Revelación de la Revelación» profetizada por de Maistre. A decir verdad, su doctrina es más bien milenarista que joaquinita; pero tiene buen cuidado de desmarcarse de los milenaristas groseros herederos de Cérinthe y de reivindicar la herencia de San Juan, para anunciar una edad futura que no será ya la de una Iglesia militante, sino la de un reino pacífico de la justicia aquí en la tierra:

> Hay una cuestión en la que muchos creen ver la línea de una invencible contradicción entre el socialismo y el catolicismo: es la de un Reino terrestre de Dios y de su justicia. Los socialistas se pavonean de haber encontrado esta esperanza fuera de la Iglesia... Ilusión y temeridad del orgullo. La idea de un reino terrestre donde habite la justicia, donde el hombre se preparará, en la dignidad y la paz, para la gloria perfecta y para las fidelidades más puras del Reino celeste, es una idea esencialmente judeo-cristiana y católica[60].

historia, dice Veuillot en su prefacio, p. XV, ha sido inventada para combatir, destruir y reemplazar al catolicismo».

[56] *Op. cit.*, pp. 42-43, 85-86, 171-177.

[57] *Op. cit.*, p. 206 «¿Puede concebirse que un hombre de espíritu, un hombre de la capacidad de M. Buchez no se haya vuelto atrás ante semejante enormidad?». Cf. Buchez, *Traité complet*, p. 34.

[58] A Lacordaire. OZANAM le constesta en *l'Ère nouvelle*, 24.7.1848: «No debemos olvidar que los fundadores y los principales adeptos del fourierismo han negado el dogma de la caída y, por consiguiente, el de la redención». Cf. DUROSELLE, *op. cit.*, pp. 305-307.

[59] La continuación del título es bien característica de la época: «...La derrota de los Césares, la Galia cristiana y el zar ortodoxo».

[60] P. XIII. Cf. DESROCHE, *Dictionnaire...*, pp. 167-168. Un milenarismo análogo inspirará

Y Laverdant invoca a la vez a Ireneo y a Orígenes como testigos de esta esperanza depositada por San Juan en el corazón de la Iglesia. «Si, en nuestros días, estalla en nuestra patria esta esperanza radiante, es porque el fiel Ireneo depositó este gérmen divino en el seno de las Galias». Desde los orígenes, los Césares de todas las clases se oponen al advenimiento de esta era de justicia y de paz. Antiguamente, uno de ellos persiguió con su odio la memoria de Orígenes y eso le valió al Alejandrino el privilegio de estar unido a Ireneo como precursor:

> Se da un extraño error histórico, por el que sufre deterioro la gran memoria de Orígenes. Es una de las actas más importantes del proceso que se trata de instruir entre la Iglesia y el César. Es cierto que la enemistad del César Justiniano ha sembrado, en el mundo oriental, desconfianzas excesivas contra Orígenes. Los Benedictinos, y sobre todo los Jesuitas, han intentado esclarecer esta causa y rendir la reparación que le es debida a este Padre ilustre. He aquí el secreto del odio del César: Orígenes es el doctor de la dulzura y de la libertad...[61].

Esa edad futura, de la que Orígenes e Ireneo son profetas, tanto y más por su espíritu que por sus enseñanzas, se parece aún a la tercera edad de Joaquín por la desaparición de toda autoridad dominadora. No se trata, no obstante, de una clase cualquiera de abdicación del Papado, sino, todo lo contrario, de su triunfo sobre los poderes de este mundo, sobre todo, los césares individuales o populares, que se oponen al reino de Dios. Laverdant combate el galicanismo, que retrasa la llegada de este reino; en un artículo del *Mémorial catholique* (1870) titulado *La cizaña galicana,* escribirá, resumiendo una obra anterior[62]: «Yo he escrito un libro titulado *Diabolocracias,* en el que confundo la *aristocracia* y la *democracia* con la *autocracia* entre las formas sociales de Satán. Todo lo que es *cracia,* según la etimología, es dominación[63] y consecuentemente está rechazado por el Evangelio (Lc 22, 25). No hay más *cracia* permitida que la *Theocracia*»[64], porque sólo Dios arruina el imperio de los Césares y por su Iglesia asegura el reino de la paz, de la justicia y de la libertad sobre esta tierra[65].

Muy distinta es la postura del abate Jean-Hippolyte Michon (1806-1881). También él es socialista y espera «tiempos mejores»; también él admite que «el dogma es, por su naturaleza, invariable»; «lo que debe

---

la obra de Paul LAPEYRE: *Le socialisme catholique ou christianisme intégral,* t. 1, Les Vérités mâles. Lethielleux, 1894.

[61] *Op. cit.,* pp. 381 y 382.

[62] *Théocratie et Diabolocraties, appel aux libres penseurs* (1864).

[63] Es escasamente lo que dirá Charles Péguy en su famosa conferencia en la Escuela libre de las ciencias sociales, en 1900, oponiendo —arquía a cratía—.

[64] Citado por DUROSELLE, *op. cit.,* p. 670.

[65] Laverdant tuvo relaciones con el grupo de Vintras.

perecer en la Iglesia» es solamente «lo que es humano», especialmente —escuchamos aquí un eco de Buchez—, «la vieja escolástica», «el círculo grosero del silogismo»[66]. Sin embargo su libro *Sobre la renovación de la Iglesia* (1860), que será puesto en el Indice, multiplica las fórmulas joaquinitas: «una Iglesia nueva» debe suceder a la Iglesia actual, como el cristianismo ha sucedido al judaísmo; entramos en «una tercera edad», en la que por fin será asimilada la civilización cuyos gérmenes ha guardado la Iglesia. En estas fechas, el pensamiento de Michon es poco coherente; no solamente reprocha a la Reforma protestante haberse separado de la Iglesia de Roma, que sigue siendo el «centro de la Iglesia», sino que también concluye que la «renovación», que debe ser «la gran obra de este siglo», no será en el fondo más que una «vuelta a la antigua disciplina, bajo la cual ha sido tan floreciente la Iglesia»[67]. Pronto se enardece más. El 23 de abril de 1863, incluso antes de que aparezca la *Vida de Jesús* de Renan, escribe en *L'Indépendance belge*: «Este libro constituirá un acontecimiento en el mundo religioso. Su aparición coincidirá con la de una novela... que vulgarizará, bajo formas menos serias, las ideas de transformación religiosa que se están gestando en nuestra época». Esa novela era *El maldito* (1863), en la que se ve a un grupo de sacerdotes que publican en el anonimato un manifiesto titulado «la Nueva Iglesia»[68]. De hecho, Michon animará durante algún tiempo a un sacerdote de Burdeos, Junquer, que intentaba fundar bajo ese nombre —poco nuevo— una Iglesia cismática. El 31 de diciembre de 1869 escribe en el periódico *La Cloche:* «Comprendo la necesidad de un concilio general que inicie poco a poco los preliminares de la transformación religiosa y que ponga la primera piedra de esa Iglesia del porvenir, de la que tan frecuentemente he hablado en mis libros». Y en su novela póstuma, *El hijo del sacerdote* (1885), se podrá leer: «Del catolicismo vulgar, tal como lo concibe la Iglesia romana, deberá surgir lógicamente, por vía de revolución lenta pero infalible, un cristianismo más que reformado, un cristianismo transformado, más o menos como el cristianismo fue una transformación radical del judaísmo»[69].

En 1870, bajo el seudónimo del «Paisano de San Pedro» (d'Albigny), Adolphe Bertet publica en Chambéry *El Papismo y la civilización en el*

---

[66] *La femme et la famille dans le catholicisme,* 1845. *De la rénovation de l'Eglise,* 1860, pp. 24 y 25.

[67] *De la rénovation...,* pp. 16-19, 86, 130, etc. Cf. Claude SAVART, *L'abbé Jean-Hippolyte Michon,* 1806-1881, Contribución al estudio del liberalismo católico del siglo XIX, Les Belles Lettres, 1971, obra de la que tomamos las citas de este párrafo.

[68] SAVART, *op. cit.*, pp. 172 y 185-195. Sin embargo, los mismos lamentos, poco coherentes, que en 1860: ¡Oh Iglesia!: Voy a admirarte ante estas funestas grandezas materiales con las que ibas a enfriar lentamente tu fervor primitivo... ¡Oh Iglesia!: He aquí lo que fuiste en la efervescencia de tu edad de oro!».

[69] SAVART, *op. cit.*, pp. 223, 246-248.

tribunal del Evangelio eterno, obra en dos volúmenes que, poco antes, había aparecido en París bajo el título de *Apocalipsis del Bienaventurado Apóstol Juan.*

Quizá sea bueno recordar que, en esta segunda parte del siglo, el recuerdo del joaquinismo pudo haberse reavivado en muchos espíritus por el trabajo de Renan sobre Joaquín de Fiore y el Evangelio eterno, redactado en 1852 y publicado, completo, en la *Revue des deux mondes* el 1º de julio de 1866.

Víctor Hugo no puede ser contado entre los escritores menores. Pero no se trata aquí de exponer el conjunto de sus sueños de progreso universal y de su escatología. Intentamos solamente consignar algunos rasgos emparentados con las teorías de Joaquín. En 1830, el jóven Montalembert anotaba en su diario que el poeta tendía a ver en el catolicismo «una forma pasajera del cristianismo eterno, llamado pronto a retroceder ante una revelación nueva»[70]. En el prefacio de *Cromwell,* Hugo adoptaba el esquema trinitario que gozaba de favor en numerosos «filósofos de la historia». Pero fue durante su exilio en Jersey cuando distinguió con precisión, a partir del antiguo druidismo, tres grandes etapas de la revolución social, que son también tres etapas de la revelación:

> Los druidas son la primera religión del hombre y la primera explosión del alma en el cuerpo... Ellos asesinan al hombre a golpes de Dios. El cristianismo sube un escalón sobre la tierra y baja uno en el cielo. El enseña el amor bajo el nombre de caridad y el odio bajo el nombre de infierno. Hace mejor al hombre y peor a Dios...

Pero en el curso de estas dos etapas, siempre se decía a los hombres: «¡Creed!» Ahora bien: un día, «de repente, entra en un templo un desconocido... con la frente alta y llevando en su mano el formidable bastón de viaje del Porvenir: era el mendicante Espíritu humano...; era el gran interlocutor de Dios». Su obra había sido preparada por la de la Revolución Francesa, especialmente por Robespierre; ya entonces se había levantado el Espíritu humano, gritando: «¡En pie, los arrodillados! ¡En marcha...! ¡Comienza el mundo!». Pero la Revolución no había hecho más que anunciar la religión definitiva, no la había fundado. Jesucristo en persona viene a proclamar, en proposiciones que registraron Vacquerie y Charles Hugo, que el cristianismo, como toda cosa humana, fue a la vez un progreso y un mal; fue una puerta de luz, pero también una cerradura de noche. Ha cumplido ya su tiempo y Víctor Hugo es el profeta designado para anunciar el Evangelio del porvenir[71]. Y sabemos que se tomó en serio su misión:

---

[70] El 16.7.1830; citado en L'ALLEMAND, *Montalembert et ses amis dans le romantisme,* p. 122. Cf. DERRE, *op. cit.,* p. 553. Léon CELLIER, L'Epopée romantique, PUF, 1954, p. 51.

[71] Marcel SCHNEIDER, *La littérature fantastique en France,* Fayard, 1964, p. 257. Cf.

¡Tiempos futuros, visión sublime!
¡Ya están los pueblos fuera del abismo!
¡Ya está atravesado el oscuro desierto!
¡Radiante porvenir: resplandor eterno!
¡Qué brotes del hombre en el cielo![72].

¿Era Hugo un mensajero de la tercera edad? No sólo eso: es su fundador. La primera revelación (no se trata ya ahora de los druidas) se había encarnado en un hombre: Moisés. La segunda, igualmente, se había encarnado en un hombre: Jesús. Igual sucede para la tercera y última: ese hombre es Hugo. Pero su mensaje no deberá ser conocido más que después de su muerte y por eso, *El fin de Satán* y *Dios,* aunque escritos antes de 1856, no se publicarán hasta 1886 y 1891...[73].

Si comparamos a Hugo y a Vigny, *Pleno cielo* y *el Espíritu puro,* podremos decir en resumen que, en una versión propia a la ideología general del siglo XIX, representan el uno, al joaquinismo democrático y el otro, al joaquinismo aristocrático.

El protestante Frédéric de Rougemont merece una mención más larga, por su voluminosa obra sobre *Las dos Ciudades, la filosofía de la historia en las diferentes edades de la humanidad* (1874), que pasa revista a todos los historiósofos, desde Tertuliano hasta los autores de su tiempo, y propone unos puntos de vista personales[74]. Rougemont publicó, en primer lugar, un comentario «histórico» del Apocalipsis 3; tradujo una obra de Baader; muestra una viva admiración por Herder, aunque le reproche el haber

---

Gustave SIMON, *Chez Victor Hugo, Les Tables tournantes de Jersey,* procesos verbales de las sesiones, Conard, 1923. Denis SAURAT, *La religion de Victor Hugo,* Hachette, 1929; especialmente pp. 23-51.

[72] *Les Châtiments,* in fine. Ver también la introducción al *París-Guide* de la Exposición de 1867, etc. Sobre la *Poétique théologique de Hugo:* J.P. JOSSUA, Rev des sc. phil. et théol., 1980.

[73] SAURAT, *loc. cit.* En *la Légende des siècles,* este progreso de la revelación será presentado al mismo tiempo como un combate del día contra la noche y como una rehabilitación después de una caída inicial. Cf. CELLIER, *op. cit.,* pp. 253-269. Ya en las *Contemplations,* «Lo que dice la Boca de sombra» (1885), sobre el retorno de los «proscritos»:

Se les tenderán los brazos desde la alta morada,
y Jesús, inclinándose sobre Bélial que llora,
le dirá: ¡Eres tú!
...Los dos serán tan felices, que Dios, cuyos ojos resplandecen,
no podrá distinguir, padre deslumbrado de alegría,
a Bélial de Jesús!

El profetismo de Hugo se fundará cada vez más sobre la idea de que, en el fondo, no existe el mal: Satán será por él el símbolo de la nada, de la simple ausencia de luz. Cf. Paul ZUMTHOR, *Le tournant romantique,* en *Etudes carmélitaines,* 1948, Satan, pp. 549-550. Notemos también la importancia que tiene la metempsicosis en Hugo. Cf. Charles RENOUVIER, *Victor Hugo, le philosophe,* Colin, 1912, etc.

[74] Dos tomos, 468 y 618 páginas.

preparado el panteísmo germánico; analiza con simpatía la *Filosofía de la Revelación* de Schelling; recuerda que Molitor[75] distingue cuatro edades de la humanidad, a partir de Adán: de Adán a Abrahán, de Abrahán a Cristo, después, a partir de Cristo, una edad que dura hasta una fecha aún por venir y por último, la cuarta edad, que comenzará cuando los judíos se despierten de su muerte espiritual y cuando el Espíritu Santo descienda como un río de vida sobre la humanidad fiel. Se refiere especialmente a Joaquín de Fiore, ese monje calabrés a quien llaman «el profeta», el «único (en la Edad Media) que nos da una división filosófica de la historia»; «él fue, para Dante, un verdadero profeta, para Buenaventura, un hereje y para Baronio, un profeta de mentira; su historiografía concluía haciendo de Roma la ciudad del Anticristo»; su discípulo Pedro de Oliva, acusando también a Roma de ser la Babilonia, la ciudad prostituída del Apocalipsis, esperaba del «mismo Jesucristo la fundación de la nueva Iglesia al tiempo de su venida»; «el propio Lutero se inscribe en la línea del gran profeta: con su traducción de la Biblia, ha revelado en todos los espíritus el sentido histórico» y «les ha quitado para siempre el gusto por el cristianismo dialéctico de un Tomás de Aquino... Su historiografía era la misma de Joaquín de Fiore, de los Valdenses, de los Franciscanos, de Dante, de Wiclef, de Hus. Pero, al recrearse en los tiempos apostólicos, Lutero, Calvino, Zuinglio..., no han sabido comprender el porvenir. Ellos han ahogado el espíritu profético entre los pueblos protestantes». Franck, Valentín Andreae, Petersen, Spener, Bengel, Oetinger..., han atisbado algo de ese espíritu; en cuanto a Lessing, «ha tomado de Joaquín de Fiore la idea del Evangelio eterno, pero desnaturalizándolo»[76]. Rougemont quiere inspirarse directamente en Joaquín, pero lo hace libremente.

«Jesucristo, al crear una sociedad espiritual, cambiaba la faz del mundo». Pero «nunca decía más que aquello que le obligaba a decir el momento preciso»; sabía, sin embargo, «que vendría un tiempo en el que la sociedad sería enteramente cristiana, su reino abarcaría a todas las naciones y la tierra sería la herencia de los humildes y de los hombres de buena voluntad. Entonces los principios totalmente espirituales de una economía social que no está hecha para los puercos de los tiempos presentes, se aplicarán a toda la humanidad. Hay en la infinita moral de Cristo un elemento profético cuyo verdadero sentido explicará el porvenir»[77]. En la hora en que estamos, podemos solamente trazar las grandes divisiones de la historia, que debe desembocar «en la unificación de la humanidad». Esta se opera en «tres períodos perfectamente distintos: el de Israel, o de la ley y la profecía, que termina en Jesucristo, el Redentor; el de la Iglesia de los

---

[75] *La révélation de saint Jean expliquée par les Écritures et expliquant l'histoire, précédée d'une brève interprétation des prophéties de Daniel* (2866).

[76] *Les deux Cités...*, t. 1, pp. 439-441; t. 2, pp. 23-25, 29, 187-202, etc.

[77] *Les deux Cités*, t. 1, pp. 336-339.

Gentiles, que termina en Jesucristo, el Señor; y el de Israel y del reino final de Jesucristo sobre la tiera entera». Si ahora consideramos solamente el segundo período, es decir, la «historia del mundo cristiano», han de distinguirse en él dos planos: desde su origen hasta San Agustín, la «Iglesia heleno-latina intenta añadir la ciencia a la fe y conciliar la revelación bíblica con la filosofía profana»; luego viene «la Iglesia Romano-germánica», que, a su vez, se subdivide en dos edades: la «edad del instinto y de la autoridad», edad de «los errores católicos» y de la escolástica, y «la edad de la razón y de la libertad: la razón se despierta en el siglo XV para sacudir a la fe cristiana. Es el Renacimiento; y, poco después, para elevarse hasta la fe evangélica y personal, es la Reforma...; la filosofía triunfa sobre la fe, que se despierta de nuevo en el siglo XIX...» Esperamos ahora la «próxima edad», que será la de «la síntesis definitiva entre la revelación y la filosofía, o más bien, la de la penetración de la filosofía dentro de la revelación»[78].

Esta es la «historiografía» o «ciencia del progreso de la humanidad, de su educación, del plan de sus destinos transcendentes», tal como la concibe Frédéric de Rougemont. Sus errores o sus simplificaciones históricas son las de su tiempo; los excesos de sus juicios anticatólicos reflejan los de su medio. La mezcla que se opera en su pensamiento, entre la esperanza de la tercera edad y el viejo milenarismo, le es común también con muchos otros; al menos en parte, explica su severidad extrema para con San Agustín. Nos dice: «al repudiar su fe primera en el reino de los mil años, este hombre de fe y de genio... ha causado a la Iglesia un mal incalculable e irreparable. Ha sancionado, con la inmensa autoridad de su nombre, un error que la privaba de su ideal terrestre y que ha terminado por hundir a las naciones cristianas en una desesperación de la que el socialismo quiere librarlas, a su manera»[79]. Por el contrario, uno se sorprende del gran elogio que hace de Bossuet, aunque critique que éste «considera desde tan arriba la larga corriente de los tiempos que no distingue con claridad las oleadas y que a veces estas aguas que corren sin cesar le parezcan un lago apacible»[80]. A Vico, cuya «ley de las edades», expresada por el símbolo de «la cicloide», le parece ser la negación del progreso, le opone «el símbolo del verdadero progreso, la espiral»[81]; y es también un hombre de su siglo para concederle un lugar en su obra a «la escuela historiosófica del progreso»[82]. Sin una originalidad destacada, es un buen testimonio de los diversos joaquinismos

[78] *Op. cit.*, pp. 350, 357-358.

[79] *Op. cit.*, t. 1, pp. 391-392; cf. p. 400. Rougemont, por otra parte, reprocha a Agustín el no haber «previsto que el cetro del imperio y el estandarte de la civilización iban a pasar a los Germanos»; confundidamente, cree que Agustín ha condenado sin reservas a la antigüedad clásica y que él confundía prácticamente el Estado con la ciudad del mal.

[80] *Op. cit.*, t. 2, pp. 75-80.

[81] *Op. cit.*, t. 1, pp. 28-29; cf. p. 39 y t. 2, p. 120.

[82] *Op. cit.*, t. 2, pp. 163-171, etc.

que habían cundido en los tiempos modernos y que cundían aún en torno a él.

Charles Renouvier, fiel a su criticismo, resiste a la corriente que invade su siglo. En su segundo *Ensayo* (1855), contemplando con una mirada de conjunto la corriente espritual que —según una concepción muy extendida— había llevado desde Joaquín de Fiore hasta Lutero (el Lutero del *De servo arbitrio*), se pronunciaba diciendo: «Ese misticismo no es el pan de los fuertes y nunca ha alimentado a los hombres libres»[83]. Pero su amigo Charles Secrétan, protestante como Rougemont, se muestra menos despectivo. En el volumen de su *Filosofía de la libertad* que trata de la *Historia,* no apunta a una tercera edad en el porvenir, que sería la del Espíritu. Para él, toda la historia se divide en dos partes: la que precede al nacimiento del Cristo individual y la que le sigue. El término a que tiende la segunda es el nacimiento «del Cristo-humanidad», o dicho de otra forma, «la formación del Cuerpo de Cristo, la formación de la Iglesia». Siendo protestante, no tenía por qué imaginarse la desaparición de la institución romana; pero, de manera análoga, tampoco preveía un más-allá temporal del cristianismo de su tiempo. Por otros derroteros nos ofrece un curioso parentesco con Joaquín de Fiore, al que sin embargo no cita. En ese libro sobre la historia, dedica una parte a las especulaciones trinitarias porque su noción de la Trinidad divina es esencialmente «económica» o, como él dice también, «providencial». «Por la inmensidad de su amor para con nosotros, lo Eterno entra en las condiciones del tiempo» y así viene a manifestarse la «personalidad de los poderes divinos»; la caída del hombre tiene como consecuencia el crear «una separación formal» entre las dos voluntades, hasta entonces indistintas, que se convierten en la del Padre y la del Hijo y que se reconcilian en una tercera: «el amor en su perfección, que procede del Padre y del Hijo». «Nosotros seguimos el desarrollo» de la Trinidad «en la historia: pero otra es la relación de los poderes divinos antes de la creación y otra en la creación; otra, antes de la caída y otra en el curso de la restauración; otra, a la hora suprema del sacrificio y otra en el cumplimiento de los destinos universales». Si Joaquín de Fiore tendía al triteísmo antes de contemplar la creación y la intervención de Dios en la historia, Secrétan, por el contrario, tiende, al principio, al modalismo: en su unidad sustancial, los tres poderes divinos no son aún personas. Pero coincide con Joaquín en unir el desarrollo de la triple personalidad divina a la historia humana; Joaquín deducía una triple división de esta historia a

[83] Cf. Marcel MÉRY, *La critique du christianisme chez Renouvier*, t. 1, Vrin, 1952. p. 238. Para él, la edad media cristiana no es más que un abismo entre dos cimas luminosas: la antigüedad clásica y el renacimiento. Cf. P. MOUY, *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier.* Vrin, 1927, pp. 46-50. No diremos nada de su *Uchronie,* «especie de novela histórica y filosófica», sueño de «una combinación religiosa pagano-protestante», cuya redacción ha durado cerca de veinte años (1857-1876): MOUY, pp. 153-154.

partir de la eterna distinción de las tres personas. Los dos movimientos inversos de pensamiento engendran una situación análoga[84].

Estas son consideraciones de intelectuales. Más próximos, si no de Joaquín mismo, sí al menos de las sectas medievales que se apoyaban en él, están los Mormones y los Lazaretistas. Se sabe que los Mormones constituyeron de 1830 a 1835 «La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Ultimos Días», según las revelaciones de su fundador Joseph Smith (1805-1844): era una nueva Iglesia, pero pretendía menos «sobrepasar» al cristianismo que darle un «suplemento»[85]. Con David Lazzaretti, la Toscána conoció un resurgimiento más auténtico del joaquinismo popular. Tras «visiones y revelaciones», Lazzaretti, en 1861, se puso a predicar el próximo advenimiento del reino de la Justicia, que debía suceder al reino de la gracia: ésta sería la edad del Espíritu Santo, tercera y última de la historia. Dirije un manifiesto «a los pueblos y a los príncipes cristianos» para exhortarles a formar un «ejército de las santas milicias del Espíritu Santo, que llevarán la paz y la felicidad sobre toda la tierra, haciendo desaparecer... la impiedad, la tiranía, el egoísmo y la avaricia». Esperándolo, él mismo constituye una «Sociedad de las familias cristianas» o «Santa Liga», núcleo primero de lo que deberá ser «La República de Dios». Reúne a sus fieles en el monte Amiata. La muerte de Pío IX, a principios del año 1878, le hace creer que la misión del Papado está acabada. Comienza la edad del Espíritu Santo. Iza sobre el monte Amiata la bandera de su República e intenta bajar a la llanura con su pequeño ejército. Pero se encuentra con los carabineros y muere de un balazo. Algunos discípulos exaltados, «pecadores convertidos a Dios, que han creído en la misión del Espíritu Santo», continuaron viviendo de su sueño. El último de ellos morirá en 1943[86].

En su *Historia de los Albigenses* (3 vols. 1870-72), Napoléon Peyrat hace del catarismo un «neocristianismo nacido del tronco cristiano por la rama-madre de San Juan», el apóstol a quien Cristo había reservado «el Reino pacífico del porvenir». Montségur, el último lugar sagrado de los Cátaros, era una «Roma joánica», era «la fortaleza del Paráclito». Y se convirtió en el «Gólgota de la fe joánica». Cuando ésta renazca, ya no habrá más «que un solo rebaño y un solo pastor»[87].

---

[84] *La philosophie de la Liberté, l'Histoire*, 3ª ed. 1879; pp. 154-160, 396, 437. Por lo demás, el bueno de Sécrétan estima que «no sería muy difícil conciliar» su teoría «económica» con la «Trinidad sustancial del amor» expuesta por Ricardo de San Victor (p. 1159).

[85] Por el «Livre de Mormon», «descubierto» en 1827.

[86] Eric J. HOBSBAWN, *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*. Trad. R. Laars, Fayard, 1966, pp. 81-86. Jean SEGUY, *David Lazzaretti et la secte des Giurisdavidici*, en los *Archives de sociologie des religions*, 5, 1958, pp. 71-87. La «Santa Liga», movimiento esencialmente religioso, tenía sin embargo algunos rasgos sacados de Fourier y quizá de los Saint-Simonianos. Lazzaretti advertía contra el socialismo, (p. 83).

[87] T. 1, p. 5; t. 2, pp. 5-17 y 385; t. 3, p. 454. Citado por Ch.-O. CARBONELL y J.L. BIGET en *Historiographie du Catharisme*, Cuadernos de Fanjeau, 14, 1979, pp. 159-161 y 279.

II

Cuatro excéntricos

Joseph Marie Hoëné-Wronski (1776-1853), conocido como «el más grande de los pensadores polacos» [1], fue en verdad una especie de genio. Sus émulos, a los que se enfrenta, son Spinoza, Kant (él fue el primero que lo introdujo en Francia), Hegel, Schelling. Provoca en sus contemporáneos un sentimiento de admiración mezclado de espanto. Balzac lo tomó como modelo para su Adán de Wierzchownia, gentilhombre polaco, en *La Búsqueda del Absoluto* (1834); la cosa ha sido contestada [2], pero nos parece evidente: como Wronski, ese Adán cuenta la experiencia «irrecusable» de la que ha deducido la «existencia del Absoluto» y hacia el final de la novela, ante el viejo Claës, al que había comunicado su pasión y que moría desesperado, Emmanuel de Solis, su yerno, lee en el periódico que acaba de abrir y bajo el título de «Descubrimiento del Absoluto», un artículo que cuenta «el proceso relativo a la venta del Absoluto que acaba de hacer un célebre matemático polaco», lo cual es una alusión directa al ruidoso proceso que había hecho famoso el nombre de Wronski. Para la pobre esposa de Claës, su marido cometía «el pecado de orgullo de que fue culpable Satán»; «¡tú la emprendes contra Dios!», le reprocha en cierta

[1] Jérsy BRAUN, *Aperçu de la philosophie de Wronski*, traducido por Adam de Lada. Les amis de Wronski. Irlanda, p. 7.

[2] «Sin duda, por error», piensa M. Pierre CITRON de esta atribución; en *Balzac, La Comédie humaine*, Seuil, t. 6, 1966, p. 612. Es mantenida por M. Philippe d'ARCY, en 1970. También se ha pensado que Wronski podía ser una de las componentes de Louis Lambert.

ocasión[3]. Igualmente, David Richard escribía a Lamennais, el 20 de enero de 1835, a propósito de Wronski: «Me han contado cosas asombrosas de su inteligencia; me lo pintan como el Satán de Milton». ¿Qué hubiese dicho el bueno de Richard si hubiera sabido que el tal Wronski acababa de redactar un opúsculo (que permaneció inédito) contra las *Palabras de un creyente,* a las que trataba de «impostura» y de las que afirmaba que habían sido pronunciadas, no en nombre de la Santísima Trinidad, sino «en nombre de Satán»?[4]. Porque, en su ultra-racionalismo, Wronski detestaba todas las utopías sociales, las pseudoreligiones románticas, y englobaba en su reprobación a «todos los poetas de la anarquía»[5], en primer lugar a Mickiewicz, culpable de una «indigna falsificación» del mesianismo. Es el tipo de genio de locura sistemática, tan absorto por su descubrimiento que se vuelve insensible y ridículo, como Stuart Mill ha dicho de Comte[6].

No trataremos de su existencia atormentada y siempre en la decepción, ni tampoco hablaremos del fondo de su filosofía[7]. Pero según él, los hombres no acaban de salir de su sueño dogmático; dicho de otro modo, a pesar de ciertos progresos, «la esencia última del Absoluto» continúa escapándoseles, de tal manera que no pueden llegar todavía «al nuevo nacimiento», y esto se lo aplica, no sólo a los pensadores individuales, sino a la humanidad en conjunto. Y de ahí, en este cristiano ebrio de razón, deriva un mesianismo grandioso y delirante, que toma la forma de un «paracletismo» que, paradójicamente, hace de él el más joaquinita de todos los herederos de Joaquín de Fiore, aunque nunca le nombre.

Veamos la expresión de todo esto en la última de sus obras aparecidas durante su vida: *Filosofía absoluta de la historia, o Génesis de la Humanidad; Historiosofía o Ciencia de la historia*[8]. Estos dos volúmenes quieren ser una exposición «popular» del «mesianismo» que él ha deducido de sus trabajos científicos. Tal mesianismo —precisa él en varios lugares—

---

[3] En la misma conversación, ella le dijo, del oficial polaco, «ver sus dos ojos, semejantes a lenguas de fuego, los surcos por encima de sus cejas donde se veían carbones del infierno... El Tentador sólo puede tener ese aspecto amarillo de donde salía el fuego de Prometeo».

[4] *Imposture et ignorance des paroles d'un soi-disant croyant.* El panfleto podría haber sido escrito bajo un impulso de indignación, después de la aparición de las *Paroles.* Cf. W. M. KOZLOWSKI, *Hoëné-Wronski et Lamennais,* según los manuscritos inéditos de Hoëné-Wronski. *Revue de philosophie,* 6, 1905, pp. 243-258. Los abundantes inéditos de Wr. están conservados en la Academia de Cracovia.

[5] Cf. KOZLOWSKI, p. 247. Wr. no ha influído menos, entre otros, a Cieszkowski y Krasinski: BRAUN, p. 20.

[6] Cf. KOZLOWSKI, pp. 257-258. «Para el vulgo, el genio se parece a la locura», dice, en Balzac, la moribunda Mme. Claës a su marido.

[7] Ver Jérsy BRAUN, *op. cit.,* y Philippe d'ARCY, *Wronski,* Seghers, 1970.

[8] París, Amyot, 1852. T. 1, pp. 80-84, da la lista de sus obras hasta 1851. Ver también *Prolégomènes du messianisme* (1842) y las obras póstumas: *Développement progressif et but final de l'humanité* (1861), *Apodictique messianique* (1876), *Nomothétique messianique* (1881).

no tiene nada en común con el del «miserable poeta» cuyas divagaciones en el Colegio de Francia «han turbado tanto el cerebro de algunos pobres espíritus»[9]. La obra entera lleva un exergo: *Cum autem venerit ille Spiritus Veritatis, docebit vos omnem veritatem.*

> Señores: por favor, siéntense y lean... El lector aprenderá dos cosas: 1° que la verdad no ha sido descubierta todavía hasta nuestros días y 2º que por fin se la descubre hoy, en esta obra...
>
> Cuadro genético del progreso hasta su término final, en todas las siete ramas: industrial, política, religiosa, científica, mesiánica y paraclética de esta gran génesis de la humanidad...
>
> La Sagrada Escritura, señalando este nuevo orden intelectual, prometía formalmente su realización por la venida del Paráclito, de ese Espíritu de Verdad que debe enseñarnos todas las cosas... Esa venida del Paráclito, ese desarrollo cumplido de la razón, debe constituirla en RAZON ABSOLUTA... En su parte especulativa (esta nueva doctrina) constituye, al fin, la FILOSOFIA ABSOLUTA y en su parte práctica, (descubriendo) el fin supremo del ser racional, su propia creación, operando su inmortalidad conforme a las promesas del Mesías, constituye el MESIANISMO[10].

En efecto, según las Escrituras, toda religión será cumplida por «la transición de la religión revelada a la religión absoluta, de la fe a la certeza, del cristianismo al paracletismo prometido por Cristo». Eso es lo que significa la conversación de Jesús con Nicodemo: el problema de la regeneración espiritual del hombre, condición de su inmortalidad, «exige que se superen las regiones temporales del sentimiento humano, donde está la sede íntima de toda revelación religiosa». Todo lo que puede hacer la teología es «reconocer que la realización del Verbo en el hombre... no podrá ser realizada más que por el descubrimiento del Absoluto... al final de la era transitoria de la humanidad, después de... la unión final de la filosofía y de la religión»[11]. Entonces, «en esa época solemne», la razón humana habrá desarrollado plenamente ese «poder infinito» que desde hoy «le aporta el mesianismo». La razón se ejercerá en su «espontaneidad absoluta», y el hombre «concluirá su propia creación por ese don augusto»[12].

«Las revelaciones divinas que forman los objetos respectivos de nuestros dos libros sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento, no son todavía más que *problemas* que —por una gracia inefable— Dios ha propuesto a la humanidad a fin de que, por su propio mérito, pueda

[9] *Philosophie absolue...*, t. 1, pp. 11-12; pp. 6 y 89-90, notas.
[10] *Philosophie absolue...*, T. 1, pp. I-II y 4-6.
[11] *Op. cit.* t. 1, pp. 25, 170-172, 175. Cf. t. II, pp. 197 y 208-213.
[12] *Op. cit.*, t. I, pp. 177-180.

conquistar la inmortalidad, dando *solución* a esos grandes problemas». Eso son los dogmas: no soluciones, sino problemas, cuyos objetos, «desconocidos y buscados», existen «realmente y hasta necesariamente». Importa, pues, reconocer y defender su carácter sagrado, en paralelo con «las instituciones eclesiásticas» que los mantienen en estos tiempos críticos «en los que se comienzan a desconocer y a ser objeto de burla». Incluso, una vez que sea «universalmente reconocido que la propia creación del hombre es el fin supremo de la humanidad, la Iglesia —conociendo entonces esta solución racional y filosófica— podrá continuar ejerciendo la dirección de la humanidad hacia ese fin supremo; pero no lo podrá más que por una providencial anticipación de la futura Unión-Absoluta», porque su «autoridad propia... consiste únicamente en las susodichas funciones sagradas de la conservación y de la aplicación de los dogmas a los problemas religiosos y a las leyes morales»[13].

Wronski distingue a este propósito los defectos, los méritos y los respectivos papeles de las dos grandes confesiones cristianas de occidente: la católica y la protestante:

> En el primer grado de su manifestación, la Razón aparece... en el Sentimiento del hombre, donde constituye la Fe... Incorporada en cierta forma a nuestro Sentimiento, ella sigue sus repliegues profundos y se entrega a los *Misticismos,* mientras se aparta de nuestra santa revelación preferida[14]. Este es el carácter distintivo del catolicismo, al menos en los límites estrechos en que ha querido y quiere aún encerrarse... En el segundo grado... la Razón aparece claramente en el Conocimiento del Hombre, donde ella constituye entonces la *Razón temporal.* Y éste es el carácter distintivo del *protestantismo,* sobre todo cuando se apega demasiado exclusivamente al logismo temporal o terrestre del hombre, como lo hace en sus extravíos extremos, por ejemplo en el... Socinianismo[15]. Finalmente, en el tercer grado de su manifestación, la Razón aparece en toda su pureza, enteramente liberada de los estorbos psíquicos de la organización actual o terrestre de nuestra inteligencia, pureza en la que constituye la Razón absoluta, el verdadero cumplimiento de la infinita libertad creadora de Dios[16].

[13] *Op. cit.,* T. I, pp. 251, 263, 278-280.

[14] Cf. t. 2, 243: «En el Misticismo, la razón temporal sufre finalmente una parálisis sentimental, que la hace reconocer, haciendo creer que esta razón paralizada es una facultad superior a la misma razón». Y p. 253: «...Los místicos consideran estos problemas religiosos que nos proponen nuestros libros sagrados, como si fueran ya *verdades religiosas...»* El misticismo es una «autodestrucción de la razón».

[15] Cf. t. 2, p. 242: En el Protestantismo, la razón temporal desemboca en *antinomias cognitivas,* de las que ella no puede desprenderse más que decidiendo los interrogantes religiosos por el sentido común, a la par con las cuestiones puramente psíquicas o inmanentes».

[16] T. 1, pp. 184-185.

«Por una saludable anticipación, la Iglesia católica ha entrado en las vías augustas que dirigen a la humanidad hacia su fin supremo». El Papado, cuya autoridad está reforzada por una «corporación poderosa», la orden de los Jesuitas, asegura la preparación de la «futura Unión-Absoluta»[17]. Por su parte, «la reforma religiosa del protestantismo, esa poderosa emancipación de la razón del hombre», ha «conducido a la reciente reforma de la filosofía en Alemania, que —a su vez— ha motivado la producción del Mesianismo por el que descubrimos hoy cumplido el Mesianismo»[18].

Falta la Iglesia griega, de la que cabe esperar que, «por la actual determinación precisa y definitiva de los caracteres sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento», terminará «por identificarse con la Iglesia romana». «Las naciones eslavas» están predestinadas a realizar esta gran unión religiosa. «Para sostén de estas naciones, reservadas a tan altos destinos, la Providencia ha formado el vasto y poderoso imperio de Rusia, dotándolo de un gobierno autocrático»[19]. Wronski no duda un instante de que la unidad, tal como él la concibe, no debe operarse por el concurso de los poderes temporales; a cada uno le distribuye su papel: «establecimiento del cristianismo cumplido bajo la protección del rey de Prusia»; «establecimiento final del Paracletismo, bajo la protección armada de Austria»[20]. A esto lo llama él su «metapolítica»[21]. También él ha estado obsesionado por el mito de Napoleón y, en un escrito sobre su «Secreto político» (1840), ha querido darnos «la clave teológica de su vida»[22], etapa necesaria de la gran unidad religiosa de la que el Papa quedará siempre «como jefe supremo»[23].

Así pues, ecumenismo católico y hasta romano. Wronski manifiesta respecto al Papado los mismos sentimientos fieles que antiguamente manifestara Joaquín. Solamente que —lo mismo que Joaquín— no olvida que semejante unidad en torno a la Sede de Pedro no podría ser, en el mejor de los casos, más que una etapa. Recuerda con insistencia, en las categorías que se ha constituido, que «la regeneración espiritual (en principio, como

[17] T. 1, pp. 276-280; ibid., el simbolismo de la tiara.

[18] T. 2, p. 228.

[19] *Op. cit.*, t. 1, pp. 250-275; 283-287. Cf. t. 2, p. 75 ss.: «Destino providencial de las naciones eslavas». «Por un presentimiento profundo del destino de las naciones eslavas, Alejandro I instituyó la Santa Alianza; la «verdadera Santa Alianza será una confederación mesiánica de las naciones eslavas», (72, pp. 267 y 269). Mickiewicz y sus paralelos no quieren reconocer estas «verdades absolutas»; incluso ellos «serían los únicos hombres que, en el mundo civilizado, se habrían rebelado contra esas verdades, aunque descubiertas por un Polaco; lo que parecería probar que la nación polaca rechaza la luz, esas altas verdades, decisivas para el hombre, no dejarían de ser el Palladium de Polonia...» (T. 2, pp. 101 y 105).

[20] T. pp. 215, 231, etc. Cf. p. 275-276: Si Rusia se negaba «a la alta misión providencial que acabamos de revelarle», «la inevitable confederación mesiánica» se hará «bajo los cetros de Austria y de Prusia».

[21] *Philosophie absolue...*, t. 1, p. 75; t. 2, p. 18, etc.

[22] *Op. cit.*, t. 1, p. 78; t. 2, p. 13.

[23] T. 1, p. 285.

simple revelación) no tiene más que una certeza *problemática*, la cual, por la autoridad de la Sagrada Escritura, basta para constituirla provisionalmente como dogma del cristianismo», y que ella debe recibir enseguida, como determinación filosófica, una certeza *asertórica*, la cual la constituye en dogma del cristianismo *cumplido*[24]. Y siempre vuelve a los dos textos fundamentales de San Juan: *Oportet vos nasci denuo..., Non potestis portare modo, Spiritus autem sanctus vos docebit omnia...*, comprendidos como ya los había comprendido el abad de Fiore:

> Hay que renunciar a la idea de que esa gran promesa haya sido ya cumplida con la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles. Admitiéndolo así, como se ha hecho, sin duda con la loable intención de prevenir nuevas herejías, se cometía no solamente un peligroso error, sino sobre todo una terrible impiedad. Se declaraba así, contra la evidencia humana, que ya se poseía la *verdad*, cuando no se comprendía aún ni siquiera sus *problemas religiosos*, como está probado hoy, cuando se ve que ninguna Iglesia cristiana ha comprendido, hasta ahora, el enorme y decisivo problema de la regeneración espiritual del hombre...[25].

Que nadie se mantenga, pues, en un «cristianismo estacionario como el de hoy en día, que ni siquiera es capaz de cerrar la era de las revoluciones que destruyen nuestra sociedad, como tampoco el recurso físico a la fuerza armada». Que comprenda el clero que no puede conservar su autoridad en la defensa de «nuestros santos dogmas» más que a condición de hacerlos servir al «desarrollo de la mesianidad en el hombre» ¡Que esa autoridad no se ejerza más que con la conciencia de que es provisional![26]. Estas exhortaciones llegan incluso a tomar la forma de una amenaza. Después de haber evocado, como se ha visto, la reunión futura de todos los cristianos, bajo la autoridad suprema del Papa, Wronski prosigue, dirigiéndose directamente a él:

> Para decirle toda la verdad a Vuestra Santidad, si, por cualquier inconcebible y misteriosa influencia, la Corte de Roma estuviese impedida para reconocer el gran problema de Jesucristo, y por consiguiente, de confesar el urgente cumplimiento de la religión, suposición que, por mi parte, es sin duda una grosera blasfemia..., está bien claro que, con el concurso de todos los hombres superiores del mundo civilizado, se cumpliría nuestra santa religión en (la) gran federación de las naciones eslavas, y... cuando la religión griega se

[24] *Op. cit.*, t. 2, pp. 208-209; cf. p. 197 ss.

[25] *Op. cit.*, t. 2, pp. 210-211, 212: «...El don de lenguas y de una escrupulosa memoria» recibido por los Apóstoles «no influye más que sobre las facultades físicas del hombre. Y lo que Jesucristo nos ha anunciado por la baja del Paráclito es otra cosa bien distinta...».

[26] *Op. cit.*, t. 2, pp. 11-12 y 51; t. 1, p. 278.

> encontrase así identificada con la religión latina, el Emperador de Rusia... añadiría necesariamente a su poderosa autoridad política la autoridad mesiánica... y la autoridad pontifical... La tiara pasaría infaliblemente a su cabeza y la humanidad (admiraría) a la Providencia, contemplando esa... milagrosa preparación de elementos tan heterogéneos y tan poco esperados, para la reunión de los cuales se formaría así ese invencible poder material que, en la... terrrible suposición presente, vendría a ser indispensable para aplastar a la Hidra, ese animal misterioso del Apocalipsis cuyo poder se habría ya extendido hasta falsificar a la misma Santa Sede Apostólica[27].

En su esperanza y su anuncio de la era paraclética, Wronski sabe que ha tenido precursores y que también tiene émulos. Pero solamente él ha planteado correctamente el problema e indicado la solución. En Francia, «el impulso secreto de las bandas místicas y el de la escuela de los fisiócratas no han hecho más que preparar, sostener, su gran revolución, fundándose sobre la idea insignificante y puramente empírica de la *Perfectibilidad* del hombre». En Alemania, Lessing ha predicho la edad del Espíritu, pero sin ver las condiciones de su advenimiento. Gracias a la filosofía trascendental, «se ha transformado la idea de la historia de la humanidad... en verdadera idea de Filosofía de la Historia» y eso fue un gran progreso. Pero aun reconociendo su deuda frente a ella, Wronski rechaza sus conclusiones. Los puntos de vista de Frédéric Schlegel se «reducen buenamente a consideraciones puramente religiosas». Schelling no nos ha dado más que «poesía panteística» y su intuición intelectual no llega a ser una «verdadera intuición genética»...[28]. Ahora, unos «seres excéntricos... que forman notoriamente una verdadera monstruosidad en la especie humana», profanan el nombre sagrado del mesianismo, ya que se limitan a «considerar la solución de las grandes cuestiones religiosas y, por consiguiente, los grandes problemas de la filosofía, como si fuesen simples cuentos históricos, es decir, verdaderos cuentos azules»[29].

Pero he aquí que, por «la santa misión del Paráclito, nosotros conocemos ahora las *caelestia:* «en nuestros Prolegómenos hemos respondido por fin a la gran pregunta cristiana de Nicodemo dando, de una manera racional y filosófica, la solución rigurosa y entera del problema fundamental que Jesucristo ha planteado a los hombres»[30]. El Mesianismo descubre a la

---

[27] T. 1, pp. 286-287. Semejante estilo haría pensar en una imitación de Augusto Comte. En las páginas 251 a 287 Wronski reproduce un largo resumen de su *Épitre au pape,* escrita en 1827 y publicada en 1848 en el t. 2 de su obra sobre la *Réforme du savoir humain.*

[28] T. 1, pp. 90-95 y 188: «Genio impetuoso», «aportó a la humanidad las premisas de lo absoluto»; pero «ha suplido su deficiente deducción con el juego de su brillante imaginación»: *Développement progresif et but final de l'humanité* (1861); citado por Ph. d'Arcy, pp. 114-115.

[29] T. 1, pp. 89-90, nota.

[30] T. 2, p. 28. ibid.: «*Quomodo possunt haec fieri?* Si no puedes responder, confiesa que no

humanidad regiones que eran «inaccesibles para la filosofía de Hegel». Y nos permite entrar en ellas:

> Por el descubrimiento de la *esencia íntima* del Absoluto, el hombre puede realmente resolver el decisivo problema de su propia creación, del que depende todo el valor y la dignidad de la existencia de la humanidad sobre la tierra. Luego, para lograr ya esta transición del presente mundo condicional y perecedero al mundo incondicionado y eterno, esta doctrina, tan nueva que es del todo inesperada, reviste al hombre de su carácter augusto de *mesianidad,* en el sentido propio y consolador que esta palabra promete a la humanidad desde hace tanto tiempo[31].

Wronski proclama que «su mesianismo no es una religión nueva y que no tiende a constituir una secta»[32]. Y tampoco se tiene por «un nuevo Jesucristo. Considera su obra como un momento esencial de la Revelación... La resistencia a su obra es considerada por él, en su espíritu, como el símbolo de la resistencia de toda la época moderna a la Palabra de Dios que obra en los corazones»[33]. Se siente feliz al poder leer en un artículo de A. Constant, que acaba de aparecer, esta cita de J. de Maistre: «Esperad a que la afinidad de la religión y de la ciencia las reúna en la cabeza de un hombre de genio...»; feliz, sobre todo, de leer allí que «este hombre de genio» es... Wronski, cuyas obras mesiánicas, decía Constant, han «traído definitivamente la Verdad sobre la tierra». Ellas «están ahí, ante el público... Desgraciadamente, después de medio siglo, en la capital del mundo civilizado, nadie parece haberlas profundizado, incluso parece que nadie las ha leído»[34].

Mickiewicz era menos filósofo que Wronski, pero era más razonable.

Los tres autores marginales que ahora abordamos son de un orden muy distinto y no hemos de prevenir al lector de que dejamos de lado el sistema filosófico que constituiría el fondo de su pensamiento. Son éstos el abate Alphonse-Louis Constant (1816-1875), que a partir de 1853 firmó con el pseudónimo de «Eliphas Lévi»[35], Pierre-Michel Vintras (1807-1875), fundador de la «Obra de la Misericordia», y el abate Joseph-Antoine Boullan (1824-1893), que fue corresponsal de Huysmans.

En el prefacio a su *Dogma de la Alta Magia* (ed. de 1861, pp. V-VI),

---

conoces la verdad absoluta y deja de oponerte, con una impiedad escandalosa, a los santos progresos de la humanidad por los que Dios ha ordenado al hombre que conquiste la vida eterna en su cualidad de ser razonable».

[31] *Prolégomènes du messianisme,* 1842, pp. 118-119.

[32] Declaración al *Moniteur* del 15.2.1852; recogido en la *Mémoire secret sur le triomphe définitif du prince Louis-Napoléon dans l'Étranger* (inédito). Cf. Kozlowski, *loc. cit.,* p. 247.

[33] Philippe d'ARCY, *op. cit.,* p. 77. «Algo hay de paranoico en la personalidad de Wronski, como en las de Hegel o de Saint-Simon, de Comte o de Marx».

[34] *Philosophie absolue...,* t. 1, pp. 231 y 247-248, citando a Constant, artículo del 14.2.1852, *Du mouvement actuel de l'intelligence en Europe.*

[35] Traducción al hebreo de sus dos nombres, Alfonso Luis.

Eliphas Lévi evoca el recuerdo del abate Frère, autor de los *Principios de la filosofía de la historia* (1838), que había sido su superior en el pequeño seminario de Saint-Nicolas-du-Chardonnet por los años 1826-1827:

> ...La historia de la religión se dividía, para el abate Frère, en cuatro grandes épocas: la época de la penitencia, o edad del diluvio y de la maldición de Caín; el tiempo de la fe, después de la vocación de Abrahán, el padre de los creyentes, y este tiempo duró, pasando con Moisés por el desierto, hasta la venida de Cristo que, al morir en la Cruz, confió su Madre y la esperanza al discípulo predilecto; después, bajo los auspicios del Espíritu Santo..., se entreabría para el porvenir un siglo de felicidad en que la humanidad entera, sentada a la sombra de los manzanos de un nuevo Edén, debe sentir que un soplo de amor refresca su frente bajo el batir de las alas de la paloma misteriosa, último símbolo de la divinidad[36].

Constant debe a estas exposiciones de su antiguo superior la primera idea de su obra sobre la *Asunción de la mujer o el Libro del amor* (1841) y, sobre todo, la de *La Madre de Dios, epopeya religiosa y humanitaria* (1844), en la que expone así el tema en su *Preámbulo:*

> ...El mundo, hasta el presente, ha conocido en Dios la idea de un Padre y un Hijo; pero todavía no se ha iniciado en los secretos del amor de la madre, sobre la que reposa el Espíritu Santo. Esta revelación será la última y consumará a la humanidad en Dios... Cuando el hombre haya dado la libertad a la mujer, respetándola como a su madre, la mujer le dará su amor y se borrará el pecado del nacimiento. Y éste es el Evangelio del porvenir, esta poesía mística de la mujer, esta última creación religiosa y social que debe entregar el amor al mundo; en una palabra, es a la mujer a la que yo he querido esbozar en este libro, para hacer presentir el signo de la ley del amor.

En este poema en prosa, Constant canta «el simbolismo católico»; nos hace admirar «en toda su majestad, a esta Iglesia universal de la que todos los templos de los siglos pasados eran figura, más o menos imperfectamente»; pero no oculta su propósito, que es tender a «esa gran religión de la unidad de la que ha sido símbolo el catolicismo» y, guiado por el apóstol Juan, penetrar «en las regiones desconocidas hasta el presente» y «balbucir alguna cosa que terminará el porvenir»:

> ...Un mundo social que cae es una flor a la que el fruto ha empujado, y por encima de todos los diluvios sobrevuela un arco iris y vuela una

[36] Citado por Paul CHACORNAC, *Eliphas Lévi, rénovateur de l'occultisme en France,* 1810-1875. Chacornac frères, 1926, pp. 7-8. Cf. BOWMAN, *Frère-Colonna, Exégèse biblique et philosophie de l'histoire chez un théologien catholique des années 30,* en *Romantisme et Religion,* pp. 175-184.

paloma... Levantad la cabeza y esperad: vuestra redención está próxima... Donde se encuentre el cuerpo de la asociación universal, allí se congregarán las águilas de la inteligencia y de la fuerza... Entonces será abierto el libro de las conciencias por la llave de la santa palabra; como una espada, el Verbo penetrará en todos los corazones... El mundo reunirá sus junturas y tomará una cohesión indisoluble en el calor del amor santo que le abrasará para purificarle[37].

La única precaución que toma es transparente: «Iglesia católica... yo he entregado el resto de mis días presentes a la defensa de tu símbolo y me he esforzado por encerrar en mí al espíritu del porvenir para no herir los ojos de los pájaros nocturnos»[38].

Durante su estancia en Solesmes, Constant había leído el *Spiridion* de George Sand, así como «los libros admirables y aún ignorados de la santa Señora Guyon». Estas fueron las segundas fuentes de su inspiración. «Me quedé asombrado —cuenta él— al encontrar en las predicciones de Madame Guyon ese reino futuro del Espíritu Santo, esa consumación en la unidad por el amor que todos los verdaderos cristianos han esperado a lo largo de los siglos; comprendí cómo el culto de María servía de transición entre el reino de Cristo y el de la Paloma celeste». «Madre del amor hermoso», María es también «reina de la inteligencia»; por ella, pues, la Iglesia tiene que ser iluminada para descifrar los símbolos de la Sagrada Escritura y descubrir así, más allá de los límites de la «Palabra encarnada», esta «única y misma verdad» en la que Jesús nos ha prometido que el Espíritu nos introduciría y que debe conseguir la unidad de todos los hombres[39].

Sin embargo, Constant no se ha aislado en un sueño totalmente místico. A partir de 1840 más o menos, participa al mismo tiempo en la agitación político-social de la época, lo cual le conduce a dar a su sueño un giro bastante diferente. Es amigo de Esquiros que, a partir de 1833, le ha conducido a casa del inventor del Evadismo, el extravagante Ganneau, convertido en «el Mapah»[40]. En 1841, en *La Biblia de la Libertad,* (que fue requisada por la policía una hora después de su puesta en venta), adopta el concepto del «hombre-pueblo», inventado seis años antes por Siguier. «He aquí, dice, la segunda venida de Cristo encarnado a la humanidad; he aquí al hombre-pueblo y a Dios que se revela». Esta *Biblia* se presenta como un

[37] *La Mère de Dieu...,* pp. 10-11, 278, 334-340, 278-379.

[38] *Op. cit.,* p. 373; ibid.: «Dios me ha hecho nacer en el seno de la Iglesia católica y ha atado mi corazón inviolablemente al pensamiento de la unidad. Después de haberme hecho pasar interiormente por las angustias de la herejía, ha reconciliado mi razón con mi fe revelándome el amor, que es también la libertad».

[39] Cf. Léon CELLIER, *l'Épopée romantique,* PUF, 1954, pp. 209-220. VIATTE, *Victor Hugo et les Illuminées de son temps;* Montréal, 1942, pp. 93-96. CHACORNAC, *op. cit.,* p. 41.

[40] BÉNICHOU, *op. cit.,* p. 436. Cf. BOWMAN, *Le Christ romantique,* pp. 182-184.

comentario actualizado del Símbolo de los Apóstoles, a la manera como Esquiros acababa de actualizar el Evangelio: «No creáis que yo he venido a destruir la religión de Cristo... No dejaré pasar ninguna letra de su Símbolo sin darle su cumplimiento... Creo en el Espíritu Santo del amor y de la libertad, que debe reinar en el mundo, liberado de las trabas de la ley, y que procede del Padre y del Hijo...» En 1846, en *La última Encarnación,*[41] pide «que el pueblo lea y comprenda, por fin, la verdad escondida bajo el velo de las alegorías; que reconozca y que ame siempre a su salvador en la persona del proletario de Galilea». En 1848, en *El Testamento de la Libertad,* recuerda (p. 219) que su libro precedente quería «traer de nuevo a Cristo sobre la tierra» y «saluda al genio del Evangelio que marcha a la cabeza del progreso». El 7 de mayo de 1848, en un artículo cuyo título y contenido están tomados de Esquiros, *La Justicia del Pueblo-Cristo,* que apareció en *La Montagne,* escribe: «Quizá sólo Juan comprendió en toda su profunda simplicidad el misterio de la Cena... Jesús, al instituir ese signo de la igualdad, trastornaba enteramente a la vieja sociedad...»[42]. Son escritos de circunstancias, sinceros en su pragmatismo militante, pero que no revelan el fondo de su pensamiento, como tampoco *La voz del hambre,* de la que él mismo escribía: «En esa ocasión, yo no he querido hacer un escrito palingenésico: he querido hacer un panfleto»[43].

Proudhon, irritado por el diluvio de panfletos de ese género que inundaba a toda Francia, no había esperado hasta entonces para decirle a Constant su postura. En el nº 55 de *La creación del orden en la humanidad,* aparecido en 1844, imitando las *Palabras de un creyente,* que, a su vez, imitaban al *Apocalipsis,* hacía que «el Espíritu del orden, el Genio de las alas de llama», dictase el siguiente apóstrofe: «Escribe el abate Constant, comunista: ¿Quién te ha mandado anunciar mis justicias y profetizar en mi nombre el incendio y la carnicería?... Guárdate para ti tus visiones impías o te marcaré en la frente con el signo de Caín...»[44].

Debemos citar aquí otro escrito de Constant, más tardío y de carácter muy diferente, porque también quiere ser—y más aún— exotérico. Es el *Diccionario de literatura cristiana,* que le fue encargado por Migne y que constituye el tomo VII de la «Nueva enciclopedia teológica». Constant lo firmó aún con su nombre seguido de la mención: «antiguo Profesor en el Seminario Menor de París». «Mi diccionario, dirá, está escrito exotéricamente y en el sentido clerical; sin embargo, no creáis que sacrifico la verdad. Quiero conducir dulcemente a aquellos a los que me dirijo, y les hablo en su lenguaje»[45]. El largo artículo consagrado a la alegoría descubre ampliamente

[41] *La dernière Incarnation, légendes évangéliques du XIXe siècle.* p. 7.

[42] Citado por BOWMAN, *op. cit.,* p. 105.

[43] Cf. CHACORNAC, *op. cit.,* pp. 47 y 102.

[44] Ed. Bouglé et Cuvillier, Rivière, 1927.

[45] Eliphas LÉVI, *Cours de philosophie occulte, Lettres au baron Spedalieri,* t. 1, Chacornac, 1932, p. 89.

las intenciones del autor. Ya la Introducción se las desvelaba al lector avispado:

> ...Cuando los elementos que se enfrentan en el conflicto moral que atravesamos se pongan por fin en orden y dejen lugar a la luz, se alzará sobre el mundo un sol del que nuestros más bellos días pasados apenas habrán sido una sombra... (San Juan) es el confidente de los secretos del Verbo, ...el profeta de vista doble que mira, al mismo tiempo y con la misma mirada de águila, hacia el pasado y hacia el porvenir. La Iglesia moderna ha transfigurado el Panteón en iglesia de todos los santos, pero no lo ha destruído; la Roma moderna no borra ninguna belleza, porque la belleza es la huella del dedo de Dios; no proscribe ninguna verdad, porque toda las verdades son católicas, ya que el catolicismo no es más que la verdad universal. Hemos estudiado profundamente toda la literatura de Oriente, el simbolismo primitivo de los antiguos cultos en sus relaciones con nuestros libros sagrados, la ciencia de las alegorías y de las harmonías en las literaturas antiguas que se pueden relacionar con las de la Biblia...[46].

A pesar del tono un tanto charlatanesco, todo eso no parece sobrepasar un tradicionalismo profético a lo J. de Maistre[47], tal como abunda en las Enciclopedias de Migne. Pero en realidad ya hacía tiempo que se estaba gestando el Eliphas Lévi en el romántico abate Constant. Siendo todavía seminarista en San Sulpicio, cuenta él, «mi alma aspiraba a ese panteísmo del que hombres de mala fe querían apartarnos, como si fuera un monstruoso error y que, sin embargo, es la última palabra de la sublime doctrina de Cristo y de sus apóstoles»[48]. En 1845, en el *Libro de las lágrimas o el Cristo consolador,* aunque continuase lanzando sus teas incendiarias, había declarado que él había llegado a la fe católica bajo la influencia de Swedenborg[49]. Parece que los sinsabores de 1848 y los cambios de régimen político le hicieron sentar la cabeza en lo social. Desde 1852 reniega de todo panteísmo. «El panteísmo espiritualista de los místicos y el panteísmo de los iluminados revolucionarios son los dos términos de una ecuación cuyo resultado es el mismo...: la nada»[50]. De repente se apoya en Wronski, adoptando sus más extremos puntos de vista y sus pasiones. En adelante, para él, el misticismo y el iluminismo, «tan viejos como el mundo», son «la sombra y el contraste de la luz intelectual»; son «el mal», es decir «la afirmación de la mentira... el bien pervertido y profanado, ...el Verbo

[46] *Nouvelle Encyclopédie théologique,* t. 7, col. 11, 14, 21; cf. col. 69-70 y 95.

[47] *La Clef des grans mystères,* 1861, reeditado en 1946 en Niza. Ed. de los Cahiers astrologiques, pp. 12 y 273-274. *La science des esprits,* nueva ed. Alcan, 1922, pp. 325-330, etc.

[48] CHACORNAC, *op. cit.,* p. 12.

[49] BÉNICHOU, *op. cit.,* p. 437.

[50] *Du mouvement actuel de l'intelligence en Europe,* 14.2.1852. Citado por WRONSKI, *Philosophie absolue,* t. 1, p. 239.

interpretado por falsarios». Aparenta (un poco tarde) rechazar la «poesía enfermiza» y las «locuras» de Mickiewicz, víctima de «yo no sé qué oscuro sectario llamado Towianski», y cuyo mesianismo «es al nuestro, al de Wronski, lo que el gnosticismo más absurdo era al cristianismo naciente»[51]. Pero sus verdaderos maestros son otros[52]. Mago, ocultista, «verdadero cabalista», durante unos veinte años, desarrolla una doctrina esotérica en una serie de obras que somete regularmente a la Oficialidad de París, la cual, según dice su biógrafo Paul Chacornat, responde siempre con liberalidad: «Nosotros no aprobamos ni desaprobamos; los libros de Vd. no son heréticos ni impíos: son extravagantes»[53].

Eliphas Lévi desdeña un neojoaquinismo vulgar que se ata a las profecías atribuidas al abad de Fiore sobre la sucesión de los papas hasta la venida del Anticristo y que se mezcla con las más absurdas leyendas políticas: superstición de espíritus crédulos a los que jamás faltará su Luis XVII[54]. El se coloca directamente bajo el signo de San Juan, el águila, «símbolo de libertad, de inteligencia y de soberanía», mensajero del «reino del amor»[55]. Retiene el esquema de las tres edades o de los tres reinos, precisando que, desde los orígenes, a ciertos espíritus superiores les ha sido dada la verdad entera. Antiguamente, «un salvador, anunciado a los magos por la estrella sagrada de la iniciación, vino a desgarrar el velo gastado del antiguo templo, para dar a la Iglesia uno nuevo, tejido de leyendas y de símbolos, que esconde siempre a los profanos y conserva siempre a los elegidos la misma verdad»; y más tarde, cuando «caigan los últimos ídolos, cuando se rompan las últimas cadenas materiales de las conciencias, cuando los últimos asesinos de profetas, cuando los últimos ahogadores del Verbo sean confundidos, entonces será el «reino del Espíritu Santo»[56]. Ese será el «catolicismo del porvenir», que ya podemos entrever: ese «será el dogma evangélico, probado como el oro por la crítica disolvente de Voltaire y realizado en el gobierno del mundo por el genio de un Napoleón cristiano»[57]. No se trata, pues, de una utopía puramente espiritualista: lo que esperamos es «la conclusión de las premisas del Evangelio»; es —en contra de las «interpretaciones desesperantes» de los que no comprenden que la historia es una marcha hacia adelante— la instauración prometida

---

[51] *Ibid.*, y WRONSKI, pp. 238, 241, 245; cf, p. 242.

[52] Constant se había hecho durante algún tiempo discípulo de Wronski.

[53] CHACORNAC, *op. cit.*, p. 183.

[54] *Histoire de la Magie*, 1859. Nueva ed., Alcan, 1922, pp. 445-452.

[55] *La Science des Esprits*, nueva ed. Alcan, 1922, pp. 103-104. Cf. *ibid.*, la leyenda de Pedro y de Juan según los Talmudistas.

[56] *Histoire de la Magie*, ed. citada, p. 4 *La Clef des grands mystères*, ed. citada, p. 27.

[57] *La Clef des grands mystères*, p. 56. Cf. p. 77, sobre Voltaire: «Era el Sansón del espíritu, siempre dispuesto a sacudir las columnas del templo, pero para obligarle a girar, a pesar de él, la piedra de molino del progreso religioso, la Providencia parecía haber cegado su corazón».

por Cristo de un Reino de Dios sobre la tierra[58]. Eliphas Lévi, a pesar de lo dicho, no es un libertario. El cuenta con el Papa para la realización de este reino. Puede decirse ya que «se ha cumplido toda una revolución religiosa» con el decreto romano del 12 de diciembre de 1845 contra el fideísmo; con la condenación de la herejía que cerraba el paso a la inteligencia, el «reino del Espíritu Santo sobre la tierra» ha sido inaugurado. Luego, N.S.P. el Papa ha dado un segundo paso «proclamando la Inmaculada Concepción de María»: «ha demostrado al mundo religioso que la humanidad, de la que él es el Jefe, es el vivero de los dogmas y que su función es reconocerlos cuando han florecido y rodearlos de una barrera como un buen jardinero»[59].

Más aún, «el Papa ha cumplido su deber rehusando consentir en cualquier alienación de un campo que no es sólo suyo, sino que pertence a toda la catolicidad entera... Roguemos a Dios para que... el espíritu de inteligencia invada el corazón del padre y el corazón de sus hijos»[60].

Lo mismo que Joaquín —y menos aún— nuestro cabalista no espera una nueva revelación en los umbrales de la tercera edad. «Hay gentes que creen necesaria una nueva revelación. ¡Que esperen a que la antigua sea conocida y comprendida y se verá enseguida si hay necesidad de desear una nueva!»[61]. La inteligencia es lo que hay que desear, buscar y pedir: «¡Ay!, ¡qué laborioso es el parto de las ideas! Pronto hará diecinueve siglos que no se comprende nada de los textos más claros y más simples del Evangelio: ¡Dios mío, ten piedad de los hombres! *Veni, Creator Spiritus!*»[62].

Pero no se comprenderá jamás nada, nos privaríamos de toda inteligencia posible de la verdad, si se rechazan —como han hecho siempre los herejes— los dogmas definidos y mantenidos por la Iglesia católica. «Leed la historia de los concilios; veréis siempre en las tendencias de los herejes una apariencia de progreso y de razón. La Iglesia siempre parece afirmar lo absurdo... El dogma católico, es decir, universal, se parece a aquella nube que precedía a los Israelitas por el desierto, oscura durante el día y luminosa durante la noche. El dogma es el escándalo de los falsos sabios y la luz de los ignorantes...»[63]. Por consiguiente, «no cambiemos los dogmas; no tenemos ni ese derecho ni ese poder. Guardémonos solamente de la levadura de los Fariseos, que hace el mal pan de la enseñanza vulgar. Y, ¿cómo creer *todo lo que enseña la Iglesia* sin caer en los errores farisaicos? Entendiendo en un sentido espiritual todo lo que materializa el

---

[58] *La Clef...*, pp. 269 y 270.

[59] *La Clef...*, p. 61. *Cours de philosophie occulte. Lettres au baron Spedalieri*, t. 1, nueva ed., Chacornac, 1932, p. 125.

[60] *Cours de Philosophie occulte...*, t. 1, p. 113.

[61] *Op. cit.*, t. 2, p. 9.

[62] *Op. cit.* t. 1, p. 161.

[63] *Le grand Arcane, ou l'Occultisme dévoilé*, 2ª ed, revisada y corregida (1868). Reed. Chacornac, 1921, pp. 210-211.

error de la muchedumbre... Es preciso purificar nuesto dogma volviendo a la concepción primitiva de los misterios, pero sin cambiar nada a las fórmulas y a los términos definitivamente concluidos por la infalibilidad de la Iglesia...»[64].

La misma Iglesia, en efecto, la Iglesia en tanto que católica, por su órgano supremo que es el Papado, será la obrera de la inteligencia plenaria del dogma, al que habrá guardado celosamente y del que habrá sacado todas sus virtualidades. «Llegará el día en que un papa, inspirado por el Espíritu Santo, declarará que todas las excomuniones quedan levantadas, que todos los anatemas quedan retractados, que todos los cristianos están unidos a la Iglesia, que todos los judíos y los musulmanes son bendecidos y llamados por ella. Entonces ya no podrá haber protestantes»[65]. Tal es la nueva versión del Papa Angélico que nos propone Eliphas Lévi. Ese Papa, convertido al verdadero cabalismo, sabrá mostrar que los «términos (de los dogmas) tomados de las mitologías o de la filosofía de los paganos, manifiestan la tendencia a una síntesis universal», y que es preciso «explicarlos en un sentido que no sea ni el de los sofistas del helenismo ni el de los pedantes de la Edad Media». El verdadero cabalista dispone a sus anchas «de la ciencia de los sabios y del entusiasmo de los creyentes. Es más católico que Maistre[66], más protestante que Lutero, más israelita que el gran rabino, más profeta que Mahoma; ¿no está por encima de los sistemas y de las pasiones que oscurecen la verdad? Su plegaria puede unirse a la de todos los hombres para dirigirla, ilustrándola de ciencia y de razón, y conducirla a la ortodoxia». El posee la clave de todos los misterios. Por ejemplo, «si se habla de María, él se inclinará ante esta realización de todo lo que hay de divino en los sueños de la inocencia, y de todo lo que hay de adorable en la santa locura del corazón de todas las madres; no será él quien rechace las flores de los altares de la Madre de Dios»[67].

Sin embargo, como los espíritus selectos habían obtenido desde la antigüedad la inteligencia de los misterios, es difícil pensar que esa inteligencia pueda nunca ser universalmente vulgarizada en el porvenir. El

[64] *Cours de philosophie occulte*, t. 2, p. 13 y p. 75.

[65] *Loc. cit.*, p. 49. Cf. *La Clef des grands mystères*, p. 52: «La Biblia, el Corán y el Evangelio son tres traducciones diferentes del mismo libro. No hay más que una ley, como sólo hay un Dios». « Cf. pp. 273-274: El libro *Du Pape* «demuestra claramente la necesidad humana del absolutismo espiritual... El papado debe desaparecer, o cumplir fielmente este programa (trazado por de Maistre). Lo hará cuando el dogma, regresando a su fuente, se esclarezca con los esplendores de la Kabala».

[66] Eliphas Lévi admira a de Maistre, «el mayor genio católico de los últimos tiempos» (*Dogme et rituel...*, 2ª ed. discurso preliminar); su *Clef...* pone en exergo una cita de las *Soirées*.

[67] *Cours de philosophie occulte*, t. 2, p. 75. *Histoire de la Magie*, p. 26-29 y 32. Cf. *Philosophie occulte*, t. 1, p. 126: «...María y Jesús son personas y tipos. Lo que respecta a las personas no podía ser constatado más que por la historia, que se calla a este propósito para dejar paso a la leyenda. Lo que respecta a los tipos es el objeto de la fe y del dogma».

reino del Espíritu Santo ha tenido siempre su aurora y, sin duda, no tendrá nunca su pleno día aquí abajo. «Una ciencia nacida, por decirlo así, con el mundo, da razón... de los dogmas primitivos de la religión única y universal, uniéndolos a los teoremas más incontestables de las matemáticas y de la razón»[68]. De donde se deduce que existe una división que no es ya como en Joaquín de Fiore, una división de los tiempos, sino una división entre la élite y el común de los hombres, como, en Victor Cousin, los universitarios eran reemplazados solamente por los magos: la religión tradicional «es una institución de beneficicencia; la Iglesia es una casa de socorro para los desheredados de la filosofía; se puede pasar sin ella, pero no se la puede atacar». «Los signos y los ritos» no son, como pretenden los falsos sabios, «un gran engaño. Sería así, si los hombres no tuvieran necesidad de ellos; pero hay que tener en cuenta este hecho incontestable: que todas las inteligencias no son iguales... El sacerdote es el domador de los hipogrifos de la imaginación y de las tarascas de la fantasía. El saca una fuerza de nuestras debilidades y compone una realidad con nuestras quimeras; es el médico homeópata de la locura humana»[69].

Nuestro mago no renuncia, pues, a toda escatología: «Cuando el Papado haya perdido toda su autoridad en el mundo», entonces vendrá Henoc, luego Elías, después el Anticristo, cuya «misión será preparar el gran imperio temporal del revelador del Evangelio», es decir de Jesús[70]. Milenarismo clásico, que uno se asombra de encontrar en una obra que no quiere ser exotérica. Pero Eliphas Lévi nos abre aún otra perspectiva que resume y completa su espera del Espíritu:

> El ángel de la libertad ha nacido antes de la aurora del primer día, antes del despertar de la inteligencia, y Dios le ha llamado la estrella de la mañana. ¡Oh, Lucifer! Tú te has apartado voluntaria y desdeñosamente del cielo, en donde el sol te ahogaba con su claridad, para surcar con tus propios rayos los campos incultos de la noche. Tú brillas cuando el sol se acuesta y tu mirada brillante precede al despuntar del día. Cae para subir de nuevo, gustas la muerte para conocer mejor la vida... Lucifer, cuyos tiempos de tinieblas han formado el genio del mal, será verdaderamente el ángel de la luz, cuando, habiendo adquirido la libertad al precio de la reprobación, hará uso de ella para someterse al orden eterno...[71].

Joaquinismo adaptado al gusto del siglo XIX, en el que el Espíritu colabora con Lucifer para cumplir los designios de Dios en la libertad[72].

---

[68] *Cours de philosophie occulte*, t. 2, p. 75. *Histoire de la Magie*, p. 54.

[69] *Le grand Arcane*, pp. 39, 70, 83.

[70] *Clefs majeures et Clavicules de Salomon*, 2ª ed., Chacornac, 1926, pp. 94-95.

[71] *La Clef des grands mystères*, p. 28.

[72] En su período romántico, Constant no se expresaba de este modo. Se inspiraba entonces en Esquiros. Su *Testamento de la Paria* (1846) era una «justificación del mal» al mismo

Pero nuestro autor no es «satanista». No quiere que se le confunda con un Michelet, «que en *La Bruja* rehabilita a Satán y le hace ganar su proceso contra el Padre eterno, con gran satisfacción de Víctor Hugo y de Madame George Sand»[73]. Reprocha a Michelet su «repulsión instintiva por el sublime evangelista iniciado, el vidente de Patmos»[74]. Ese Satán a quien él magnifica es «el ángel caído, el calumniador del amor»; es el partido maldito de las fuerzas de la naturaleza, «es la divagación o el sueño de la inteligencia, es la locura y el engaño»; pero Lucifer es el «porta-luz»[75].

«¡Gloria al Espíritu Santo, que ha prometido la conquista del Cielo y de la Tierra al ángel de la Libertad!»[76].

El abate Constant no carece de inspiración. En medio de sus aberraciones gnósticas, retorna siempre a su catolicismo. Distribuye generosamente sus censuras a los que se apartan de la única Iglesia: el abate Guettée es un «sectario que quiere rehacer un catolicismo sin catolicidad, una cristiandad sin autoridad, un cuerpo sin cabeza, una religión sin tradición, una iglesia sin soberano pontífice, es decir, Israel sin Jerusalén»; Renan, cuya *Vida de Jesús* «es la obra maestra de la necedad», «transforma al Salvador en una especie de teofilántropo pérfido y ridículo; es el crucifijo con la capa blanca de San Justo y el falso cuello del abate Chatel», etc.[77]. En sus pretensiones de ocultista y de mago, es preciso tener muy en cuenta su puesta en escena. Tiene buen cuidado de no dejarse confundir con aquellos a los que se le podría comparar, tales como un Swedenborg, un Leroux, un Towianski..., etc.[78]. Así lo hizo su contemporáneo Vintras, otro tipo de joaquinita.

---

tiempo que «la esperanza de una redención femenina»: cf. BENICHOU, *op. cit.*, pp. 438-440: Lucifer le dice a Dios: «Yo te amo con un amor demasiado noble como para ser tu esclavo para siempre». Proscrito, llora, ¡y luego se levanta, libre! Un angel femenino, Ariel, el genio del amor, se une a él; y crean el infierno «para ennoblecer el camino del cielo». Lucifer sube allá, con una estrella en la frente, etc.

[73] *Cours de philosophie occulte,* t. 2, p. 66.

[74] «Lo entenderíamos perfectamente, si ese viejo lujurioso intentase explicar el Apocalipsis». Citado por CHACORNAC, *op. cit.*, pp. 235-236.

[75] *La Clef...*, pp. 29 y 168. Ya se sabe que el romanticismo francés, bajo la influencia de Milton, a través de la de Byron, no ha dejado de abordar este tema de la reconciliación final; así, Vigny, Ballanche, Lamartine, Guiraud, Soumet, Leroux, Laprade, Hugo... Las variantes son numerosas. Lucifer y Satán tan pronto son dos como uno solo, etc.

[76] *Dogme et rituel...*, p. 58. Cf. Bernard SARRAZIN, *L'interprétation symbolique de la Bible par Léon Bloy,* Lille, 1976, t. 1, pp. 353-360: Eliphas Lévi reconstruye «una historia intemporal, juego de principios encarnados en alegorías que acaban por constituir una especie de mito...».

[77] En CHACORNAC, p. 219. Algunos de sus juicios literarios son sabrosos; así, en su poema sobre Hugo: «Un diablo en el perfil de un ángel afanándose en ser Dios...»*Ibid.,* p. 209, etc.

[78] HUYSMANS tampoco lo ahorrará: cf. *Là-bas,* 1891, p. 112. Eliphas Lèvi ha tenido talento, pero ninguna verdadera ciencia; el extraordinario éxito de sus obras (en parte, póstumas) a finales del siglo XIX y principios del XX ha sido el éxito de una mistificación. Cf. Raymond

No vamos a trazar aquí la existencia agitada del normando Pierre-Michel Vintras (1807-1875). Es abundante la literatura que le concierne: escritos polémicos (Bouix, Caillau...), apologías (Grimaud, Charvoz...), crónicas (Erdan, Quérard y Barbier...), biografías (Maurice Garçon)[79], investigaciones históricas (Emile Appolis), documentos diversos; sin olvidar la célebre novela de Barrès *La colina inspirada*... En 1839, en su molino de papel de Tilly y en la iglesia de la aldea, Vintras alcanza sus primeras visiones de San Miguel y de San José. Funda entonces la «Obra de la Misericordia», con sus «septenas» de discípulos (en honor del Espíritu Santo y de sus siete dones). Pronto se complican las cosas. Vintras es condenado en 1842 a cinco años de prisión por el tribunal de Rouen. El mismo año, condena su obra el obispo de Bayeu. En 1843, Gregorio XVI publica contra él un Breve al que seguirá un nuevo Breve de Pío IX en 1851. Mientras tanto son descubiertos otros cismas. Pero, a partir de 1848, Vintras ejerce su «pontificado de amor», que lleva consigo toda una liturgia. En 1852 huye a Londres, de donde saldrá en 1862 para llevar una vida errante y animar a numerosos grupos de fieles[80].

En 1849, en París, en casa de Ledoyen y Dumineray, aparece un grueso volumen titulado: *Libro de Oro. Revelaciones del Arcángel San Miguel...; publicado por M. Alexandre Ch., uno de los numerosos testigos.* El autor del mismo es el abate Charvoz. Hay buenas razones para creerle el principal inspirador de Vintras. De esta obra tomamos las citas qe siguen[81].

La misericordia divina «se descubre cada vez más... a medida que el mundo progresa en debilidad». Un primer período, que va de Adán a Cristo, fue la edad de la fe y del temor. Jesucristo abre el período de la conciliación, de la gracia y de la esperanza. Por fin, «después de las burlas de realeza sufridas ante Herodes y ante el pueblo en el tribunal de Pilato, ...él debe reinar... Este reino llegará por una efusión de su Espíritu sobre todos los hombres, y entonces se abrirá la nueva era pedida por la Iglesia en su invocación al Espíritu Santo... ¿Estamos llegando a ese momento? ¿Está Jerusalén próxima ya a salir de sus ruinas?... Digamos «sí», con toda seguridad: por todas partes son visibles los signos de ello... Pronto será inteligible para todos que hay tres tiempos principales, tres períodos, tres eras, como hay tres personas divinas, tres virtudes teologales... Hay

DEVIS, «Une curieuse énigme: Égrégores bibliques et égrégores maçonniques», 2ª parte, en *Travaux de Villard de Honnecourt,* t. 14, 1978, pp. 14-22.

[79] *Vintras, hérésiarque et prophète.* Nourry, 1928. El autor solamente ve una «mistificación» en el vintrasismo.

[80] Buen resumen por E. AMANN. Dict., de théol. cath., t. 15, 2, col. 3055-3062. En 1843, Vintras habría encontrado a Towianski. Según Krakowski, es «verosímil» que él y su secta hayan estado bajo la influencia más o menos directa del visionario polaco»: *A. Mickiewicz philosophe mystique,* p. 203. Ver supra, cap. XV.

[81] Ya en 1841, Charvoz había publicado un opúsculo sobre «Comunicaciones que anuncian la Obra de la Misericordia», que llevaba en exergo: «Et renovabis faciem terrae».

también tres tabernáculos, el último de los cuales debe ser el más perfecto, y debe tener —por consiguiente— un Gólgota más doloroso!». He aquí por qué «Pierre-Michel, Sthrathanaël por su nombre de Espíritu angélico, se ha echado sobre la cruz, como una hostia que muere al antiguo mundo..., a fin de levantarse como hombre nuevo en el amor del Espíritu Santo»[82].

El *Libro de Oro* reproduce luego, fechándolas, las conversaciones de Vintras con los mensajeros celestes de sus visiones. He aquí algunas de las revelaciones recibidas: «El reino (por venir) confundirá a los falsos doctores de la Ley... Dios se ha retirado de la infame Babilonia... No está muy lejano un gran concilio... Cuando se abra ese gran concilio yo, el ángel del Señor, haré brotar del nuevo Vaticano todo lo que queda aún por conocer... Yo advertí a la Iglesia de Jesucristo que un gran número de revelaciones no le han sido hechas directamente... El Señor envía hoy a un ángel para prevenir a los pueblos de que el tercer Reino va a comenzar bien pronto y de que en ese reino el mundo será purificado por el fuego. Entonces, en su concilio universal, la Iglesia conocerá la causa por la que Dios ha esperado a este momento para darle a conocer la explicación de los diversos misterios incomprensibles en un principio», etc.[83].

El «buen viejo» y el «buen ángel» que se dirigen a Pierre-Michel son de una prolijidad fatigante. Y cuando éste habla es, a su vez, igual de aburrido. En ese enorme fárrago, las imprecaciones, las amenazas de castigos, los sueños simbólicos, los milagros de hostias escondidas, las huellas de sangre de Cristo, etc..., ocupan, a decir verdad, mucho más espacio que el anuncio del reino del Espíritu. Otros muchos rasgos caracterizan un joaquinismo popular típico del siglo XIX: todo un mito político en que figuran María Antonieta, Luis XVII (Neundorf), Luis XVIII, Luis Felipe...[84]; el sueño de un reino social de Cristo que sería un triunfo de la Iglesia romana[85]; el ideal de una existencia de la que se habría eliminado el misterio de la cruz, después de haber pasado por una fase de pruebas; la visión del último día, en el que «los espíritus expulsados del cielo y que hubieran sabido aprovecharse de la redención, volverían a ocupar los tronos que habían

---

[82] *Livre d'Or,* pp. 1-27, p. 25: «He aquí, pues, un tiempo que toca a su fin y un tiempo que se abre, una era que está en su aurora y que se llamará la era o el reino del Espíritu Santo». Toda esta primera parte, «Notions préliminaires», está firmada «L'Éditeur, Ch.».

[83] *Op. cit.,* pp. 29-204, passim (extractos resumidos).

[84] «El Gran Monarca, nieto de San Luis, será el regenerador de mi Iglesia cristiana, primera figura del Espíritu Santo, caridad ardiente, como en otro tiempo Ciro... etc., etc.». El hijo de Luis XVI aparece en Vintras en el Hâvre en 1840... Pp. 100, 170, 234, 301; cf. pp. 15-22, etc.

[85] «No creais que este porvenir... deba cambiar nada en esta Iglesia de Jesucristo... No es otra religión, sino el triunfo de esta Religión Apostólica, Católica y Romana» (Charvoz). Cf. supra el *Livre d'Or,* prefacio, p. VI: «...(Lo que comienza) es una renovación social y religiosa; permitirá a la verdad y a la justicia lucir por fin sobre el mundo y ofrecer a la tierra una imagen de la sociedad del cielo o el esperado reino de Jesucristo, etc.».

perdido»[86]. Pero la última parte del *Libro de Oro* (firmado P.M.) vuelve sobre la edad del Espíritu para justificar su anuncio; explica allí el autor por qué esa «expansión de luz», dieciocho siglos después de la revelación de Jesucristo, no debe asombrar. Evoca la autoridad de «ilustres genios», como el conde Joseph de Maistre, que «la han saludado, sin ofender a la Iglesia, con el nombre de tercera revelación»; cita, por fin, a un «antiguo autor», cuya identidad precisa parece ignorar —como otros muchos entonces—, pero que no puede ser otro que nuestro Joaquín, «el cual había anunciado que la primera época del mundo había sido el reino del Padre, la segunda, desde la Encarnación, había sido el reino del Hijo y que la tercera sería el reino del Espíritu Santo»; ahora bien, éste (Joaquín) no era «un racionalista», «había encontrado esta distinción en los Santos Padres»[87]. En su *Relación a los primeros Pastores de la Iglesia* (1842), apología de las profecías de Vintras, Charvoz había respondido a los escépticos que «el cristiano no limita el poder de Dios, lo adora; no le disputa la elección de sus instrumentos». Después de haber citado unas páginas del profeta, concluía: «Si en alguna parte, en los autores eclesiásticos o en los Santos Padres, existen algunas páginas que las igualen, me gustaría conocerlas; pero no existen»[88]. ¿Qué cosa puede haber más bella «que esta devoción (al Sagrado Corazón) de nuestros últimos tiempos, que promete una expansión tan grande del amor divino?» «¿No es esto un signo inequívoco del reino del Espíritu Santo que debe reinar cuando el Corazón Sagrado, horno encendido de amor, extienda sobre el mundo entero el incendio que le consume?»[89].

Eliphas Lévi no tenía más que desprecio para las elucubraciones de Eugène Vintras, a quien no obstante reconocía cualidades de «medium» y un «poder fluídico muy singular»[90]. Por el contrario, el abate Joseph-Antoine Bullan (1824-1893) se apoya en él, aunque sin razón. Bullan, sacerdote en entredicho y trastornado, no nos interesa aquí por sus aventuras, ni por sus divagaciones esotéricas sobre la «sustitución», ni por su «sacrificio de gloria de Melquisedec», inventado «para machacar al satanismo». Como Constant y Vintras, es un testigo de la esperanza de una nueva edad en la que se descubría la impaciencia por escapar a las

---

[86] *Livre d'Or*, pp. 55, 371, etc.

[87] *Livre d'Or*, p. 371. Cf. pp. 361-422: «Solución de las principales cuestiones dogmáticas reveladas en las comunicaciones del arcángel», etc.

[88] *Rapport publié dans les Prisons d'un Prophète actuel porsuivi par tous les pouvoirs*, Caen, 1844; pp. 80 y 208.

[89] *Op. cit.*, pp. 264-265. «Manifestación de los discípulos de Vintras». En 1855 aparecerá todavía en Londres, *Le Glaive sur Rome et ses complices*, y en 1857 *L'Évangile éternel*, «demostrando la creación del cielo, la preexistencia del hombre, el origen y la razón de todos los cultos; revelado a Pierre-Michel en la nueva misiva de Elías».

[90] *Cours de philosophie occulte*, t. 1, pp. 82-83; cf. *La Clef des grands mystères*, pp. 119-128. Y CHACORNAC, *op. cit.*, pp. 198-199.

disciplinas intelectuales y morales de la Iglesia. Expresa esa esperanza en el curso de los años 1890 y 1891, en una serie d cartas a Huysmans:

> ...El viejo mundo hace agua y se hunde... Ya no tiene arreglo..., hay que rehacerlo de nuevo. Desde 1876, yo estoy dedicado a la causa... del reino del Paráclito. Espero la Regeneración en la Iglesia por la efusión del Espíritu Santo... La humanidad va a salir del caos de las nieblas y de los embrollos. Nosotros vamos a ver la llegada del Cristo glorioso que nos enviará el Espíritu Santo y la hermosa y nueva era del Reino del Paráclito nos va a dar los nuevos cielos y la nueva tierra predichas por Isaías y Ezequiel y prometidas por San Juan y por San Pedro. He aquí la estación del reino del divino Paráclito; viene, por su acción vivificante, a sustituir a los mandatarios que no han sabido cumplir con su deber... El reino del Paráclito es tan cierto como que el sol alumbrará la tierra en el porvenir. ¡Sí! La doctrina de la regeneración, en el reino del divino Paráclito, salta por encima de la doctrina católica; pero lo han predicho Isaías y San Pablo, y así será[91].

En *Allá abajo,* que apareció en 1891, Huysmans se hace eco de esta doctrina a través de sus personajes Carhaix y Gévingey, grandes admiradores del Dr. Johannès; él mismo, bajo el nombre de Durtal, no dejará de manifestar algunas reticencias. «El Sacrificio de Gloria, dice Gévingey, en cierta manera es la Misa futura, el Oficio glorioso que conocerá sobre la tierra del Reino del divino Paráclito. Es ofrecido a Dios por el hombre regenerado, redimido por la efusión del Espíritu Santo, del Amor», etc. «Me parece muy bien, dijo Durtal sonriendo, pero esta teoría..., si no me equivoco, es la antiquísima herejía de Montano, que ha sido formalmente condenada por la Iglesia». Y entonces se explica Gévingey:

> ...Hay tres reinos... El del Antiguo Testamento, del Padre, el reino del temor. El del Nuevo Testamento, del Hijo, el reino de la expiación. El del Evangelio Juanista, del Espíritu Santo, que será el reino del rescate y del amor. Es el pasado, el presente y el porvenir; es el invierno, la primavera y el verano; el primero, dice Joaquín de Fiore, ha dado la hierba, el segundo, las espigas, el tercero dará el trigo. Ya se han mostrado dos de las Personas de la Santísima Trinidad; lógicamente, debe aparecer la tercera... Habría herejía sobre todo y vendría a ser completamente loca y absurda, si se admitiese —como hacen algunos Paracletistas— una encarnación auténtica y carnal...

[91] 9 y 16 de abril, 11 y 17 de mayo, 18 de agosto, 25 de septiembre, 1890. En Maurice M. BELVAL, *Des ténèbres à la lumière, Étapes de la pensée mysthique de J.K. Huysmans,* Maisonneuve et Larose, 1968, pp. 83, 85-87, 91. A propósito de un Sulpiciano que no admitía ese Reino del Paráclito, Boullan escribe a Huysmans el 2 de abril de 1890: «¡Ay, pobre San Sulpicio!, ¿dónde estás? ¡Y resulta que esta ignorancia es la que forma al clero de Francia!

Carhaix, por su parte, explica que, para transformar los seres y regenerarlos, el Espíritu Santo será «inmanente», lo que no exige que se encarne. El Dr. Johannès está bien lejos de semejantes locuras. Y Gévingey, prosiguiendo la exposición de su doctrina, dice que es la «del profeta Vintras, ese extraordinario iletrado», aunque «ampliada». Pero Durtal no se rinde:

> —Veamos, veamos, yo me pierdo. Por una parte anunciáis la venida del Espíritu Santo y por otra, la venida gloriosa de Cristo. ¿Esos dos reinos se confunden o han de sucederse uno al otro?
>
> —Conviene distinguir, respondió Gévingey... Primeramente, es necesario que se recree una Sociedad, abrazada por la Tercera Hipóstasis, por el Amor, para que Jesús descienda de las nubes, como lo ha prometido...
>
> —¿Y el Papa? ¿Qué hacéis con él en todo esto?
>
> —¡Ah! Ese es uno de los puntos más curiosos de la doctrina juanista. Los tiempos, desde la primera aparición del Mesías, se dividen... en dos períodos: el período del Salvador, que sufre y muere, en el que estamos; y el otro, el que esperamos, el período del Cristo lavado de sus escupitajos, flameante en el sobreadorable esplendor de su Persona. ¡Pues bien! Hay un Papa diferente para cada una de estas dos eras; las Sagradas Escrituras anuncian... a estos dos Soberanos Pontífices. Es un axioma de la teología que el espíritu de Pedro vive en sus sucesores. Y vivirá en ellos, más o menos desvanecido, hasta la deseada expansión del Espíritu Santo. Entonces Juan, que ha estado en la reserva, dice el Evangelio, comenzará su Ministerio de amor, vivirá en el alma de los nuevos Papas.
>
> —No comprendo bien la utilidad de un Papa, cuando Jesús está visible, dijo Hermies.
>
> —En efecto, no tiene razón de ser y no puede existir más que durante la época reservada a las influencias del divino Paráclito. El día en que Jesús aparezca en el torbellino de los gloriosos meteoros, cesará el Pontificado de Roma.
>
> —Sin profundizar en esas cuestiones, sobre las que se podría discutir durante años, exclamó Durtal, yo admiro la placidez de esta utopía que se imagina que el hombre es perfectible...[92].

Poco satisfecho por estas reservas, Boullan dio no obstante a Huysmans las gracias por un libro que era «una buena acción», pero insistiéndole para obtener pronto otro libro, un «libro blanco», que «diera más valor a los beneficios de la regeneración del Espíritu Santo»; se vería en él brillar «la Doctrina que es con toda seguridad el Arca de Salvación para el porvenir de la Humanidad»; «del mismo modo que *Allá abajo* remueve lo que debe parecer y desaparecer, así también vuestro Libro del porvenir debe desvelar

---

[92] *Là-bas*. Tresse et Stock, 1891, pp. 283 y 394-405.

los secretos del Espíritu Santo»[93]. Todos lo desean, le decía incluso, y para animarle, le enviaba una «cruz blanca, la del Reino del divino Paráclito, cuya era está abierta y se abrirá para todos el 25 de diciembre de 1892»[94]. En realidad a Huysmans no le gustaban en absoluto esas divagaciones paracletistas. La única cosa que le había seducido era la idea de «reparación», de «sustitución mística», de «reversibilidad de los méritos», idea que se hizo corriente en la literatura católica bajo la influencia de Joseph de Maistre; la expresión que Boullan daba de ella le parecía desconcertante, «ambigua»; pero no comprenderá su verdadera naturaleza sino después de la muerte de su amigo[95]. Su «libro blanco», *Allá arriba,* que aquél tanto había esperado y que apareció con el título de *En ruta* (1895), seguirá siendo indulgente para con el sacerdote desviado que había contribuido a su conversión, pero no contendrá ni el menor rasgo de joaquinismo; en una de sus páginas se habla de la Trinidad, pero para decir simplemente que es «sorprendente» y que la tercera Persona es «por excelencia, lo Incognoscible»; se ha mostrado solamente «bajo las apariencias de una paloma y de lenguas de fuego, y esos dos aspectos tan diferentes no ayudan nada para sugerirnos la idea de la nueva aparición que ella podrá adoptar»[96]. También en *El Bíbaro y San Severino* (1898), Huysmans se acordará de un deseo que Boullan le había expresado, pero fue para responder al contrario. «Quizá, le había escrito Boullan, le será a Vd. posible decir una palabra sobre la lámpara que ha ardido en San Severino para la venida del Reino del Paráclito»[97]. Había sido colocada dicha lámpara debajo de un cuadro de la Virgen traído desde Polonia por el famoso Towianski. Pero he aquí lo que escribe Huysmans: «Mientras que este iluminado estaba asociado a las empresas satánicas de Vintras, él y sus adeptos hacían arder una lámpara en San Severino, para la venida del Paráclito. Esta costumbre se mantuvo durante varios años, hasta que un día se supo la verdad y el cura sacudió el polvo a esta pequeña herejía que se había metido de rondón en su iglesia»[98].

En Boullan, como en Eliphas Lévi y en los Vintrasianos, aparecen ciertas características del joaquinismo vulgar propio del siglo XIX. En

[93] Cartas del 3 y del 5 de marzo 1891, 14 enero 1892, etc; y ya el 2 septiembre 1890. Cf. BELVAL, *op. cit.,* pp. 86-87, 95-97, 105.

[94] 15 febrero 1891. Y el 28 marzo: El Jueves Santo yo estaba allí, sentado en meditación para recibir la iluminación de lo Alto... Yo vi tu *Livre Blanc...* Vi lo que él debía desvelar; esos arcanos profundos, que son la Ley del porvenir...» BELVAL, pp. 90 y 96.

[95] Ver *En Route,* Tresse et Stock, 1985, pp. 59-62, 124-125, 131, 176, 440. Cf. BELVAL, *op. cit.,* pp. 106, 141, 199, 250. BRUNO DE JÉSUS-MARIE, *La confession de Boullan,* en *Études carmélitaines,* 1948, «Satan», pp. 420-426.

[96] *En Route,* pp. 90-100.

[97] Carta del 9 febrero 1891, BELVAL, p. 95.

[98] *La Bièvre et Saint-Séverin,* pp. 204-205. Cf. BELVAL, p. 92; Pierre Geyraud, *Sectes et rites,* 1954, p. 136. Sobre Towianski: supra.

primer lugar, la esperanza de un reino terrestre de Cristo, que se confunde con el del Espíritu Santo, o incluso de un reino de Cristo del que será mensajero el reino del Espíritu Santo[99]. Luego aparece la esperanza de un Cristo «en gloria», que sucede al Cristo «víctima»: entonces se realizarán «experiencias gloriosas» para la humanidad; entonces, dice Boullan, «se manifestará El-Más-allá-del-Bien, el glorioso (en una palabra) en el seno de la humanidad»[100]. Se aspira menos a la «inteligencia» que al amor y a la libertad —o a la libertad del amor— y Cristo y el Espíritu tienden a confundirse con la humanidad. Este joaquinismo expresa así las utopías morales y sociales del siglo y su ateísmo, notorio o latente.

Otra característica es la importancia concedida al principio «marial». Boullan había traducido un resumen de la *Ciudad Mística* de María de Agreda. Es el prólogo, citaba un texto de Grignon de Monfort que le iba bien a sus propósitos[101]. Fue un devoto entusiasta de «los sucesos de La Salette», de los que hizo una ardiente propaganda en el *Rosal de María;* y aún en 1891, lamentando los males de la Iglesia, escribía: «¿Dónde está el remedio? En María... Vayamos a La Salette»[102]. Textos que serían inofensivos, si no estuvieran mezclados con un paracletismo boulloniano que les da un sentido sospechoso. En efecto, algunos seguidores de Boullan, originarios de Moravia y de la Polonia austríaca, llevaron allá los puntos de vista de su maestro y allí, hacia 1894, comenzaron los vaticinios de María Francisca Kozlowska, religiosa franciscana, llamada más tarde la Matouchka (la «mamá»), que están en el origen del movimiento «mariavita» (de *Mariae vita*) condenado por Pío X en 1903. Gracias a un «patriarca», consagrado en 1909 por el episcopado viejo-católico de Holanda, este movimiento se convirtió en la Iglesia mariavita, que llegó a contar con seiscientos mil fieles aproximadamente; los excesos de la «poligamia espiritual» que estaba en el centro de su doctrina fueron la causa de su excomunión por el Congreso viejo-católico de Berna[103]. Precisemos, para terminar, que Boullan, en las explicaciones públicas de su doctrina, se apoyaba al mismo tiempo que en Vintras, en «el admirable Joaquín de Fiore»[104].

[99] Carta del 16 abril 1890; BELVAL, p. 83. Cf. HUYSMANS, *Là-Bas*, p. 407 (ver supra).

[100] Textos en BELVAL, pp. 79, 81, 98, y en Joanny BRICAUD, *L'abbé Boullan*, Chacornac, 1927, p. 46.

[101] «Vendrá, y pronto, ese tiempo hermoso, ese siglo de María, en que las almas, perdiéndose a sí mismas en el abismo del interior de la mujer del cielo, se convertirán en copias vivientes de María para amar y glorificar a Jesucristo». En *Traduction de la Vie divine de la Très Sainte Vierge Marie, o Abrégé de la Cité mystique d'après Marie de Jésus d'Agréda*, por el P. Buenaventura Amadeo de CAESARE; prólogo de la segunda edición, pp. XVI- XVII, Lecoffre. En *En Route*, pp. 135-136. Huysmans es severo para con *la Cité mystique.*

[102] Cf. BELVAL, p. 103. Albert GARREAU, *J.K. Huysmans;* Casterman, 1947, pp. 23-24.

[103] Cf. Frank DUQUESNE, citado por Bruno de J.M., *loc. cit.* pp. 425-426.

[104] Cf. J. BRIÇAUD, *op. cit.*, pp. 45-46. Habíamos previsto a continuación un capítulo sobre León Bloy. Pero el tema ha sido tan frecuente y tan ampliamente tratado, hasta en estos últimos años, que hemos renunciado a ello.

Capítulo decimoséptimo

LAS METAMORFOSIS DE LA TERCERA EDAD

I

En la época de los jóvenes hegelianos

En este capítulo y en los dos que restan no se estudiarán por sí mismos a los autores a los que nuestra encuesta nos obliga a citar, ni lo que habremos de decir de ellos se ajustará a su importancia real. No queremos volver a insinuar que el poner de relieve un origen deba aportar un elemento mayor para la explicación de un pensamiento. Los orígenes son siempre complejos y jamás bastan para dar cuenta de la novedad que surge. Sin embargo, no carece de interés el seguir, a través de los textos, la huella de una influencia que, incluso cuando la fuente ha caído en el olvido, se perpetúa de siglo en siglo por diversos canales.

En un estudio sobre *El Fenómeno socialista*, un escritor ruso contemporáneo, Igor Chafarévitch, decía recientemente que «las ideas socialistas» de nuestro mundo occidental han nacido «bajo la influencia de Joaquín de Fiore». A Joaquín se debería su desarrollo sobre la base de una «concepción universalista de la historia». En lugar de que la realización del ideal socialista esté «ligado a la decisión de un sabio gobierno, como en Platón», está concebida como «el resultado de un proceso determinado que engloba a toda la historia independientemente de la voluntad de los individuos». Con tal de que no se la tome de una forma exclusiva, esta observación nos parece justificada. Es lo que ya hemos constatado, e incluso fuera de la línea propiamente socialista. Sobre todo en el caso de Lessing. Pero Joaquín de Fiore no puede pasar como el inspirador directo, puesto que su Dios —como el de sus discípulos, designados aproximativamente por Chafaré-

vitch «los místicos de la Edad Media»— se encuentra reemplazado por «el Progreso y por la Razón humana». La Historia (en adelante hay que honrarla con una mayúscula) es entonces «un proceso de evolución inmanente y regular»[1]. Sin embargo, el esquema joaquinita de las tres edades sigue ejerciendo hasta nuestros días una especie de fascinación.

Comencemos por tres antiguos, a los que todavía no ha tocado el ala de Hegel.

Vamos primeramente a un hombre sin filiación, el barón belga Colins de Ham (1782-1859). Después de una carrera fecunda en aventuras, se autodescubre una vocación de teórico-profeta. A los cincuenta años, comienza a elaborar, en una larga serie de obras de las que la última será póstuma *(De la Justicia en la Ciencia, fuera de la Iglesia y de la Revolución)*, un vasto sistema económico-social. Es ateo, pero cree en la inmortalidad de las almas. Aunque desdeña todas las «utopías» de su tiempo, depende, sin embargo, de los sansimonianos. Siguiéndolos a ellos, siguiendo también a Auguste Comte y respetando la modificación introducida desde hacía largo tiempo por los pensadores de origen protestante, distingue en la historia de la humanidad tres grandes períodos, tres edades marcadas sucesivamente por los reinos de la fe, del escepticismo y de la ciencia. El primero, «edad teológica», se ha extendido hasta el siglo XVI; ignorante aún de sus derechos, el hombre se había inclinado bajo la ley del más fuerte. La Reforma religiosa y los progresos de la técnica han inaugurado la «edad crítica»; bajo el signo del capitalismo y del individualismo, por la crítica de las instituciones tradicionales, se ha producido una primera emancipación, que preparaba la tercera edad. En ésta, en la «edad racional», por fin debe establecerse la soberanía de la «eterna justicia» y de la «eterna Razón»; pero no se desarrollará plenamente más que al término de una lucha, aún inconclusa, «contra la ignorancia y el despotismo». Esa será la llegada del único verdadero socialismo, al que se aproxima el presente socialismo describiendo todos sus aspectos. Colins de Ham, sentado en su sillón, no intenta suscitarlo por una acción política, pero tiene cada vez más la seguridad de ser su mesías. Encuentra discípulos, tan poco realizadores como él mismo, pero de un gran fervor comunicativo, que permanecerán agrupados en torno a una pequeña revista, *Filosofía del porvenir o Revista del socialismo racional del porvenir,* hasta la catástrofe de 1914[2].

El caso del industrial inglés Robert Owen (1771-1859), mucho más conocido, es del todo distinto. Owen es tan emprendedor como entusiasta y generoso. Este patrón filántropo quiere ser un realizador. Su larga vida es

[1] *Le phénomène socialiste,* traducido del ruso por Jacques Michaut. Seuil, 1977, pp. 95 y 149.

[2] Jean-Christophe PETITFILS, *Les socialismes utopiques,* PUF, 1977, pp. 155-160. Cf. Ivo RENS, *Introduction au socialisme rationnel de Colins,* Neuchatel, 1968. Jacques DROZ, en *Histo. générale du socialisme,* PUF, t. 1, 1972, pp. 535-539.

una sucesión de esfuerzos, cada vez más ambiciosos, por conseguir una reorganización social que debe regenerar a la humanidad. Después de haber intentado, no siempre sin éxito, poner remedio a la miserable situación de los obreros —y especialmente de los niños— causada por la revolución industrial, concibió un vasto sistema socialista, con la esperanza de que sus contemporáneos serían seducidos por él, hasta el punto de ponerlo en práctica sin más contemplaciones. Había tenido que resignarse a hacer un ensayo sobre un modelo reducido en América, aquella tierra de elección para las tentativas de utopía realizada. Con el nombre de «New Harmony», había fundado una pequeña ciudad, «comunidad de perfecta igualdad», que fue un perfecto fracaso. Pero nada ni nadie consiguió desanimarlo. En 1839, después de infructuosos ensayos de sindicalismo, había puesto en pie, gracias a los fondos reunidos por sus discípulos, una nueva «Sociedad para la Comunidad universal de los Adeptos de la Religión racional», que contó con numerosos adeptos y que intentó todavía otra vez una nueva experiencia en los Estados Unidos, tan ruinosa como las precedentes. Entonces, casi al fin de la vida, una última fase de su actividad iba a darle a Robert Owen el derecho a figurar en nuestra galería. Mezclando espiritismo, milenarismo y mesianismo, se hace el mensajero de una «nueva Jerusalén» en su «Gaceta milenaria». Esa Ciudad, que debe extenderse por toda la faz de la tierra, estará fundada sobre un Evangelio nuevo, que supone al de Cristo, pero que lo sobrepasa: Evangelio de la ciencia y de la razón, el único capaz de vencer definitivamente a la miseria y al mal. Primero, será vivido; luego, propagado por una «Sociedad de religionistas racionales», réplica moderna de la Orden de los perfectos contemplativos que había entrevisto Joaquín de Fiore. Esta Sociedad será el alma de la nueva Jerusalén y el mismo Owen, «nuevo Mesías», «Padre social», es quien pone sus bases[3].

Colins de Ham y también Owen están al margen de la gran corriente de pensamiento en la que se va a insertar Karl Marx para reforzarla, transformarla y para acapararla, por decirlo así. Los tres autores que siguen, por el contrario, pertenecen a ella; pero por diversas razones. Y el propio Marx les va a deber algo a cada uno de ellos. Ahora bien, los tres nos presentan también aspectos joaquinitas, o más bien, como siempre, en gran parte pseudojoaquinitas, heredados de los siglos XV y XVI.

El sajón Wilhelm Weitling (1808-1871), sastre de profesión, dirige la «Liga de los Justos», que descubrió en París en 1837, y que se convertirá diez años más tarde, después de numerosos avatares, en la «Liga internacional de los Comunistas»[4]. Preparó con Blanqui la insurrección parisina de

[3] PETITFILS, *op. cit.*, pp. 80-99. Francois BEDARIDA, en *Hist. générale du socialisme*, PUF, t. 1, 1972, pp. 272-286. Se deja llamar por sus fieles con el título de «Padre social de la Sociedad de los Religionistas racionales».

[4] Cf. Auguste CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels*, PUF, t. 2, 1958, pp. 171, 188, 252; t. 3, 1961, pp. 6-7 y 57-60; t. 4, 1970, pp. 146-151 y 309. DROZ, *Hist. gén. du soc.*, PUF, t. 1, pp.

mayo de 1839 y conversó con Buonarotti en Ginebra. Es a la vez un evangélico y un violento. No se anda preocupando ni por el dogma, ni por la especulación, ni por la alta crítica. Más que en teóricos modernos, como Fourier o Cabet, más que en Lamennais, de quien traduce el *Libro del pueblo* y cuyo género imita en su *Evangelio de los pobres pecadores,* (1843), se inspira en los Taboritas, en Karlstadt, en Tomás Münzer y en Juan de Leyde, a los que se refiere expresamente. No retrocederá ante ninguna suerte de revolución ni de dictadura para instalar sobre la tierra un Comunismo que realizará la Edad de Oro. «Con el acento cargado sobre la tradición catastrófica», llegaba a preconizar «una segunda Revelación, un segundo Evangelio... el advenimiento de un "nuevo Mesías", más grande que el primero», que ese Jesús que no había sido más que un pálido esenio[5], incapaz de sacar realmente a la humanidad de su miseria. Como ya hiciera Pitágoras, Jesús tendía a una «reforma universal de las relaciones sociales», pero la fraternidad que él predicaba no podía ser verdaderamente comprendida por «las masas populares» que «vegetaban en la ignorancia más supersticiosa»; era instintivamente rechazada por «las clases ricas» y él mismo no podía percibir todo lo que implicaba su «joven doctrina»; la rodeaba de un «escorzo valiente», la predicaba a través de «expresiones místicas» y reclamaba para ella una adhesión «de fe». No comprendía que el «reino de los cielos es la república comunitaria del porvenir». Hoy están maduros los tiempos. Tras «la invención del arte tipográfico, que multiplica hasta el infinito todos los medios para instruirse... la fe ya no vale más que para instruir a los niños y a los débiles de espíritu». El hombre ya está «maduro», no necesita más que su inteligencia para discernir la meta y su decisión para sortear los obstáculos[6]. Tal es el nuevo Evangelio, del que Weitling pensaba haber promulgado los principios en su obra de 1843. Y en cuanto al nuevo Mesías que exigía ese nuevo Evangelio, se persuadía cada vez más —como el barón Colins, como el industrial Owen, como tantos otros— de que debía reconocerlo en sí mismo[7].

Expulsado de Suiza, donde había publicado su *Evangelio*, entregado a la policía prusiana y luego refugiado en Londres, Weitling iba a ir de desastre en desastre. El joven Marx, sin embargo, había calificado a sus primeras

---

420-427. Sobre esta historia y sobre el conflicto surgido entre Marx y Weitling: Francoise P. LEVY, *Karl Marx, Histoire d'un burgeois allemand.* Grasset, 1976, pp. 220-247. Ch. ANDLER, introd. au *Manifeste communiste,* 1901.

[5] Recuérdese que ésta era la tesis de Leroux; también la de Cabet; era corriente en la época.

[6] *L'Évangile des pauvres pécheurs.* Traducción parcial en *Qu'est-ce que la Bible d'après la nouvelle philosophie allemande,* por Hermann EWERBECK, autor de *Qu'est-ce que la religion* y de la traducción alemana de *Voyage en Icarie,* París, 1850, pp. 439-481.

[7] MARX a Engels, 22.3.1853, sobre un banquete ofrecido a Weitling en América: «...Luego Weitling se levantó y demostró que Jesucristo fue el primer comunista y que su sucesor no es otro que el famoso Wilhelm Weitling». *Corresp.,* trad. Molitor, t. 3, Costes, 1931, p. 197.

obras como «geniales»; admiraba particularmente sus *Garantías de la harmonía y de la libertad* (1842) y se interesaba por su acción combativa; pero cuando Weitling le escribió en 1844 para ofrecerle su amistad, no contestó a sus ofrecimientos y en 1846 la ruptura estaba consumada. Marx se burlará de su utopía mística e intentará neutralizarla. Y sin embargo, también él había sufrido su influencia. En 1844 había escrito Engels que Weitling debía ser considerado como el «fundador del comunismo alemán» y en su Prefacio a *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845), veía en él «al único alemán que había aportado una verdadera contribución en el campo de la crítica social»[8].

No obstante, el que más directamente influyó sobre Engels para conducirlo al comunismo, fue el renano Moses Hess (1812-1875). Según el propio Engels, él fue «el primero en llegar al comunismo por el camino de la filosofía». Cuando llegó a París, unió a Weitling con el socialismo francés y con el grupo de los jóvenes hegelianos. Se sintió atraído por la tesis de Feuerbach, adoptada en las mismas fechas por Bruno Bauer, quien veía en el comunismo al único legítimo heredero de aquello que había sido la novedad cristiana, «la ley vital del amor transportada al campo social», lo que, con más pretensiones dialécticas, es también la tesis de Weitling. Hess está impresionado por los *Prolegómenos a la Historiosofía* que acababa de publicar en Berlín en 1838 el polaco Cieszkowski[9]. Este libro es una crítica, de corte fichteano, dirigida contra las conclusiones de la filosofía de Hegel que, explicando el pasado, se imaginaba haber alcanzado el final: «constatar que se puede acceder al conocimiento del porvenir es cosa indispensable si se quiere dar al desarrollo de la Historia un carácter orgánico»[10]. Es verdad que los dos hombres están lejos de tener un mismo espíritu. A los *Prolegómenos* de Cieszkowski siguió en 1842 *Dios y Palingenesia*[11], que manifiesta mejor su inspiración cristiana; la obra se abre y se termina con una invocación al Espíritu creador y no se trata de un *Geist* impersonal, sino del *Pneuma*. Lamentando que el autor no haya sacado mayor partido de los recursos que le ofrecía la palabra polaca *Duch*, Mickiewicz le elogia por «haber atacado el centro de la cuestión», comenzando «por el problema de Dios y de la inmortalidad del alma» y «por haber planteado a los filósofos de Berlín la cuestión fundamental»: «la conciencia de sí es, sin duda, el supremo grado del pensamiento, es el hogar del astro filosófico; pero la estrella de la filosofía, ¿es acaso la historia central, es el hogar de la vía

[8] CORNU, *op. cit.*, t. 2, pp. 146-162; t. 4, p. 156. Henri DESROCHE, *Socialismes et sociologie religieuse*, Ediciones Cujas, 1965, pp. 139 y 287-290. PETITFILS, *op. cit.*, pp. 152-153. *Hist. gén. du soc.*, t. 1, pp. 423-427.

[9] Hemos encontrado a Cieszkowski en el cap. XV, a propósito de Mickiewicz.

[10] Citado por CORNU, t. 1, p. 142.

[11] Esperando *Les voies de l'Esprit* y el primer volumen del Comentario del *Pater* en 1848.

láctea?»[12]. Cieszkowski quiere sinceramente contribuir al desarrollo del catolicismo, que debe guiar no solamente a los individuos, sino también a las naciones, «cada una de las cuales tiene su personalidad propia y aporta valores específicos a aquella *plenitudo gentium* que anunciaba San Pablo, para el reino de Dios sobre la tierra»[13]. Pero hacia 1840, Hess resalta en él sobre todo esa «geistige Tätigkeit» por la que la grandiosa epopeya hegeliana debe convertirse en una filosofía del porvenir y de la acción, siempre en lucha contra un presente que se petrifica. Lo explicará en 1844, en *La Triada europea* que, aunque publicada como obra anónima, tuvo una gran resonancia. En 1842 fue corresponsal en París de la *Gaceta renana*, encargándose de las cuestiones sociales (allí publicó un manifiesto de los comunistas franceses), mientras que Marx no trataba todavía más que cuestiones políticas a pesar de algunas incursiones en el campo económico «hechas con el mayor embarazo»[14]. A Hess debe Marx el haber comenzado a conocer el socialismo francés, y Engels su conversión (al comunismo)[15]. En 1843 Hess toma parte, con Ruge y con Marx, en la fundación de los *Anales franco-alemanes*. En diciembre de 1844 publica en el *Vorwaerts*, en forma de «preguntas y respuestas», un «Catecismo comunista» que constituye un primer esbozo del *Manifiesto comunista* de 1848. En 1845, su estudio «sobre la esencia del dinero» contribuye a fijar las ideas de Marx. En él puede leerse la fórmula, luego tan famosa, de «la explotación del hombre por el hombre», que se encontraba el 1º de enero del mismo año en una Carta pastoral del arzobispo de Cambrai[16], quien tampoco la había inventado, pues Frédéric Ozanam la había hecho suya cinco años antes en una nota de su Curso comercial[17] y desde 1828 figuraba en la exposición de la Doctrina sansimoniana redactada por Bazard[18]. Durante un tiempo estuvo

[12] *L'Église officielle et le messianisme*. t. 1, pp. 354-356, 428-433, 437-439, 444-448, 478-479; t. 2, pp. 18 y 159. León Kolodziej, *op.cit.*, pp. 223, 229, 263, intentará un acercamiento a la filosofía blondeliana.

[13] JOCEK WOZNIAKOWSKI, *Les chrétiens dans la culture polonais*, en *Nous, chrétiens de Pologne*. Ed. Cana, 1979, pp. 70-71. «Igual que la violencia de los individuos ha sido sometida a los tribunales, la violencia internacional —y por consiguiente, la guerra— será sometida a un tribunal de las naciones»...

[14] Cf. su Prefacio de 1859 a la *Contribution à la critique de l'Économie politique*.

[15] Maximilien RUBEL, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Rivière, 1957, pp. 64, 90, 111-112.

[16] Ver supra, cap. XII, 2. En 1845, en *l'Idéologie allemande*. t. 1, 1, Feuerbach, MARX y ENGELS tienen una fórmula análoga: «el trabajo de los hombres sobre los hombres» (Ed. Sociales, 1968, p. 65); en la traducción Molitor, *Oeuvres phil.*, t. 6, Costes, 1937, se leía: «La explotación de los hombres por los hombres».

[17] 24.ª edición, 1840: «Hay explotación cuando el Amo considera al Obrero no como un asociado, como un auxiliar, sino como un instrumento del que hay que sacar el mayor servicio posible al menor precio que se pueda. Pero la explotación del hombre por el hombre es la esclavitud... Trata de blancos... *Oeuvres complètes*, t. 8, 1872, p. 588; cf. 586.

[18] «El objeto de nuestro examen... será la explotación del hombre por su semejante...». Reed. Rivière, 1924, p. 243. Cf. Henri CHAMBRE, *Apports ou stimulation de Karl Marx?* en

unido a las ideas que elaboraba Marx con Engels e incluso les ayudará para la redacción de *La ideología alemana.* «Pero ya divergían sus caminos. Aquel a quien sus compañeros llamaban, bromeando, «el rabino comunista», tenía «alma de visionario» en mayor escala que Marx. El «socialismo verdadero» que él quería propagar y que los marxistas calificarán de comunismo anarquizante, resistía al comunismo «científico» de Marx. En sus últimos años, «el profeta del comunismo» volvía a sus orígenes, sin renegar de sus aspiraciones sociales. Y con su libro sobre *Roma y Jerusalén* (1862) se convertirá en un «apóstol del sionismo».

Lo que en él nos interesa, es el autor de una obra publicada bajo anonimato en 1837: *La historia sagrada de la humanidad, por un discípulo de Spinoza.* La obra tiene dos partes: la primera expone «el pasado en cuanto que es base de lo que está por venir»; la segunda contempla «el futuro como consecuencia de lo que ha sucedido».

Toda la historia sagrada de la humanidad se ha desarrollado, hasta el tiempo presente, en tres fases que Hess describe con más rigor sistemático que exactitud histórica. Estas tres fases o edades corresponden a las tres Personas de la Trinidad divina: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. «La primera, antes de Cristo, fue la infancia de la humanidad, la unión inconsciente con Dios, cuando reinaba la harmonía, fundada sobre la comunidad de bienes. Esta harmonía se rompió después de Cristo, y la mala harmonía alcanzó su punto culminante en la Edad Media, que aceleró el régimen de la propiedad privada y del derecho de herencia. El tercer período, que preparaba el camino hacia un retorno consciente a la unidad social original, fue inaugurado por Spinoza, el primer hombre que indicó como realidad ese retorno, y la Revolución Francesa marca, hasta el presente, su apogeo» [19].

Este esquema nos es familiar. Pero el contenido que nuestro autor vierte sobre él, no es el de Joaquín de Fiore. En él se reconoce en primer lugar la idea spinozista de la divinidad, que es la Vida universal, tal como la han historizado y dialectizado Hegel y Schelling, completándose y corrigiéndose mutuamente, éste, describiendo más bien la génesis de la Naturaleza y aquél, la génesis del Espíritu. Se mezcla en el esquema otro elemento que va a alcanzar toda su amplitud en la segunda parte. Fiel a su manera a las enseñanzas de Cieszkowski, y más verdaderamente fiel a las enseñanzas

---

Denis MAUGENEST, *La foi chrétienne a l'épreuve du marxisme,* Centurion, 1978, p. 140. En su prefacio de 1855 a *Lutèce,* Heine escribirá: ¡Hágase pedazos este mundo viejo, donde ha perecido la inocencia, donde el egoísmo ha prosperado, donde el hombre ha sido explotado por el hombre!». Nueva ed., París, 1866, p. XIII. La fórmula se encuentra también en BAUTAIN, *Philosophie morale,* 1842, t. 2, p. 625, a propósito de la esclavitud; y en BUCHEZ, *Traité de politique et de sc. sociale,* 1866, t. 2, p. 511, a propósito del régimen de castas, que podría amenazarnos de nuevo.

[19] Citamos ligeramente el resumen dado por David MCLELLAN, *Les jeunes hégéliens et Karl Marx,* Payot, 1972, pp. 196-197.

que ha recibido de los comunistas franceses[20], Moses Hess expone lo que debe ser, lo que será la futura sociedad comunista. Será el reino, no solamente de la abundancia, sino también de la libertad y de la igualdad. En él desaparecerá el egoísmo: desde ahora «ese egoísmo, ese resto de desigualdad, está cavando su propia tumba; dentro de poco tiempo se le enterrará»[21]. Una religión de amor mantendrá unidos entre sí a todos los miembros del cuerpo social y en adelante no habrá necesidad de Iglesia alguna distinta del Estado. Ese «reino de Dios», ese «paraíso terrestre», llegará en paz; al menos Hess lo espera, y también en esto coincide con el pacífico Leroux. Pero él ha retenido del pensamiento dialéctico el papel indispensable de la negación, es decir, del conflicto, y por otra parte se acuerda de su raza. El sabe que el pueblo elegido, figura del proletariado moderno, tuvo que sufrir persecuciones; ve también el abismo creciente entre ricos y pobres, que presagia nuevas violencias. Eso es, para él, una razón suplementaria para temer que la humanidad haya de pasar por una fase de revolución sangrienta antes de que brille la aurora de la «Nueva Jerusalén». Pero llegará la hora esperada. Preparada por los progresos conjuntos de Alemania y Francia, la patria universal de los hombres nacerá en el corazón de Europa, «gran jardín donde no habrá más que hombres felices y laboriosos»[22].

Bruno Bauer (1809-1882) es un exegeta. Es como un discípulo de Lessing y de Hegel. En sus primeras obras, una *Crítica de la historia de la Revelación* (1838), a la que siguieron pronto una *Crítica de la historia evangélica de San Juan* (1840) y una *Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos* (1841), considera a los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento como los testigos del progreso religioso de la humanidad en sus dos primeras fases. Ese progreso, que consiste esencialmente en la emergencia de la personalidad humana, no se ha podido realizar más que a costa de una dura lucha contra el paganismo antiguo. Pero no era definitivo. La abstracción espiritualista que resultó de ahí, vino a ser a su vez un obstáculo para el desarrollo de la Conciencia universal. Liberado de la Naturaleza, el Hombre se encuentra esclavizado a otro poder, el de un Dios que le es exterior. De ahí la necesidad de emprender una nueva lucha. A los ojos de Bauer y en su tiempo, esta lucha se concretiza en la lucha que mantiene la izquierda hegeliana, fascinada por Strauss y por Feuerbach, contra un hegelianismo de derechas que pretende detener el movimiento de la historia y que obstaculiza el camino hacia el progreso[23]. Es preciso que llegue plenamente la

[20] Se reconocerá especialmente la influencia de Pierre Leroux en su idea del desarrollo de la Vida universal.

[21] Citado por A. CORNU, *K. Marx et Fr. Engels*, t. 1, p. 238.

[22] *Ibid.*

[23] «Hay que excusar, dirá Mickiewicz en 1843, la rabia de este partido (el de Feuerbach, Strauss, Bauer...) considerando la profunda hipocresía de la derecha y la incapacidad, la insufi-

edad del *homo homini Deus*. Bauer asume la distinción, formulada por Henri Heine, entre un Hegel exotérico, estático, conservador... y un Hegel esotérico, revolucionario, el único auténtico. Bajo la mixtificación de su famosa *Trompeta del Juicio Final* (1841), panfleto para el que se ayudó de su amigo Marx[24], libra un rudo combate. Se trata, para él, de asegurar la victoria de la verdadera religión en su tercer y último estado. El mito cristiano representaba un progreso provisional; era preciso pasar por él: en efecto, como ha dicho Hegel, «el mito se inscribe en la pedagogía de la especie humana»; pero «una vez que el concepto ha alcanzado su madurez, el mito no tiene nada que hacer»[25]. Era éste ya «el gran principio de Lessing», que se fundaba sobre el cuarto evangelio para mostrar «la historia evangélica en su perfeccionamiento»[26]. Como culminación del judaísmo, el cristianismo era algo más que una simple prolongación de aquél: era «su negación». Ahora le toca el turno al cristianismo de ser negado, siendo superado, y esto es lo que Bauer quiere acabar de demostrar dos años más tarde en su violento panfleto *El cristianismo desenmascarado*[27]. «De la Religión natural» a las felicidades de la «Conciencia universal» y, pasando por la «abstracción espiritualista», ¿cómo no reconocer, bajo la pluma de Bauer, la trinidad «Reino del Padre», «Reino del Hijo», «Reino del Espíritu», que se remonta hasta los joaquinitas?[28].

Pero la victoria de la ardiente izquierda hegeliana no traerá aún la liberación definitiva más que en teoría. Como Joaquín de Fiore y como Moses Hess, Bruno Bauer tampoco se imagina que la entrada del mundo en su tercera edad podrá hacerse sin choques de otra envergadura. Joaquín predecía la entrada en escena del primer Anticristo; él veía a sus tropas precipitándose sobre la Iglesia desde los cuatro puntos cardinales y encontrando a sus cómplices en el interior. La «catástrofe» que Bauer anuncia será de otra clase, pero no menos «terrible, gigantesca»; «más grande y más monstruosa que la que acompañó a la entrada del cristianismo sobre la escena del mundo». Será «la lucha final». La humanidad estará en lucha

---

ciencia y la inercia de los centros». *L'Eglise officielle*, t. 1, p. 430. Sin duda, hablando de hipocresía, pensaba tanto en la política reaccionaria de los gobernantes como en el grupo de los hegelianos de derechas.

[24] Ver supra, cap. IX, al final. En 1842, BAUER completó la obra con *La doctrine religieuse et esthétique de Hegel jugée du point de vue de la foi.*

[25] HEGEL, *Hist. de la philosophie*, citado en *la Trompette*, tr. fr., p. 150. HERZEN dirá en 1857: «Feuerbach ha revelado un secreto, ha desvelado el sentido del hegelianismo». Cf. Alex KOYRÉ, *Etudes sur l'hist. de la pensée philos. en Russie*, Vrin, 1950, p. 215.

[26] *Critique... des Synoptiques;* trad. Ewerbeck, *op. cit.*, p. 625.

[27] Desde su aparición en 1843, la obra fue destruida por las autoridades cantonales de Zurich. W. MARR, «futuro deán del antisemitismo racista alemán» consiguió publicar unos extractos. Cf. POLIAKOV, *Le développement...* 1968, pp. 431-432.

[28] POLIAKOV, *op. cit.*, pp. 429-430. El autor añade: «...y a los espirituales franciscanos»: lo que nos parece generalizar demasiado.

—ya lo está en sus grupos selectos— con «su último enemigo»: «lo no-humano, el acto inhumano que el hombre ha cometido contra sí mismo» sin saberlo, alienando su propia esencia, «el pecado que es el más difícil de admitir»[29], el mal que es el más duro de extirpar.

Bauer y Marx habían hecho amistad en Berlín en 1836. El joven Marx se había entregado a estudios religiosos, principalmente bajo la influencia de su hermano mayor. Habían concebido el proyecto de editar juntos una revista que habría tenido por título *Archivos del ateísmo*. «Casi todas las metáforas en las primeras páginas brillantes en las que Marx resume su pensamiento sobre la religión, están tomadas de Bauer»; así sucede con la más célebre de todas, la del opio[30]. Pero surge entre ellos la desavenencia. Bauer se esfuerza en vano por atenuar la severidad de Marx para con sus compañeros que se atienen con Feuerbach al comunismo del amor; Marx incrimina las tendencias burguesas de Bauer, que se contenta con una lucha totalmente espiritual; dirige contra él a toda la parte de la *Sagrada Familia* concerniente a la «Cuestión judía»; le reprocha haber transformado la antigua creencia en Jehová en una «creencia en el Estado prusiano». De hecho, la «catástrofe» que Bauer anuncia y que intenta precipitar, no debe ser más que un retorno de la conciencia humana: fenómeno totalmente interior, que muy bien puede conseguir una vanguardia activa del Espíritu; el resto será una consecuencia natural. Marx, más realista, o creyéndose tal, piensa que no se sacudirá el yugo del Dios cristiano a tan bajo precio. Pero Bauer, después de haber publicado en 1843 *El Cristianismo desenmascarado*, dejando de lado toda acción revolucionaria, continuará largo tiempo diciendo que el cristianismo, que había tan felizmente vencido al mesianismo judío y a la filosofía del mundo grecorromano, ya no será en adelante más que un obstáculo para el advenimiento del Hombre: la única tarea esencial es destruirlo por el arma soberana de la crítica[31]. Lo que hará decir a Marx: «Bruno continúa representando la dialéctica hegeliana en un extremo grado de estancamiento»[32].

Aún deben ser citados dos «excéntricos» de menor importancia. Uno de ellos es Georg Kuhlmann. «Piadoso impostor», «tunante místico», dicen de él Marx y Engels, con prisas por ajustarle las cuentas en 1846 hacia el final de *La ideología alemana*[33]. Es revelador por sí solo el título de la obra que publica en Ginebra en 1845: *El Nuevo Mundo, o el Reino del Espíritu sobre la tierra*. En un estilo que en varios lugares imita torpemente «el

[29] *Die Gute der Freiheit*, 1842, p. 185. Cf. David MCLELLAN, *op. cit.*, p. 99.

[30] MCLELLAN, pp. 104-106 y 113-116.

[31] CORNU, *La jeunesse de Karl Marx*, Alcan, 1934, pp. 93-96, etc. León POLIAKOV, *Hist. de l'antisémitisme, de Voltaire à Wagner*, Calmann-Levy, 1978, pp. 21, 79-80, 431-432.

[32] A Engels, *Correspondance*, tr. Molitor, Costes, t. 3, p. 57.

[33] Tr. fr., Ed. sociales, 1968, pp. 587-597; «doctrina tranquilizante» que encontró éxito «entre algunos apacibles burgueses en gorro de dormir» (p. 597).

estilo sagrado de la Biblia», copiando a Lamennais, es una «grandilocuente caricatura» del sistema a la sazón en declive de Weitling. Estaba destinado a la pequeña comunidad comunista de Lausana[34]. Dos años después, Georg Friedrich Daumer (1800-1875) vuelve a tomar a su manera simplista, absurda y militante, la explicación de los tres reinos. Era un antiguo alumno de Hegel, el mayor de cinco jóvenes hegelianos (Ruge, Feuerbach, Bauer, Marx) a quienes Heine ponía en guardia contra la «autodivinización de los ateos». Si no es un charlatán como Kuhlmann, es porque le domina un ultrafanatismo. Su idea fija es «abolir el reino del Hijo, o de la "teología cristiana", para instaurar en su lugar el reino del Espíritu, o de la filosofía germánica»[35]. Después de haber expuesto el *Culto de Moloch* entre los hebreros de la antigüedad (1842), pretende desvelar los *Secretos de la antigüedad cristiana* (1847)[36]. ¡Secretos horribles! Hasta la venida de Cristo, Jehová reinaba sobre los Judíos. En los tiempos que precedieron al exilio ese Dios no era otro que el cruel Moloch; por lo demás, el mismo nombre de Jehová, «Yo soy», ¿no expresa el perfecto egoísmo que niega y reniega todo, es decir, el Mal?[37] Pero mientras que los Judíos, bajo la influencia de Persia, habían acabado por depurar su fe, sobrevino Jesús, fundador de una secta secreta, que bajo el pretexto de reformar al judaísmo, volvió a las prácticas de los sacrificios humanos y del canibalismo. «El viejo elemento molochista, semítico, bárbaro, ha prevalecido» a través del cristianismo. Ese «culto bestial, de donde nacen todos los fanatismos y todas las atrocidades», culto del «Principio negativo, destructor», se impuso sobre el culto del «Principio afirmativo, productor, que caracterizaba a las religiones humanas de la India, de Grecia y de Germania... El atacó con astucia verdaderamente a su generoso enemigo, a ese sublime humanismo filosófico de los paganos, y acabó por ganar su detestable juego»[38].

Durante largo tiempo la Iglesia ha acusado a los Judíos «de matar niños cristianos para hacer con ellos un sacrificio agradable a Jehová»: la verdad es la inversa, como lo atestiguan numerosos hechos: «Paganos, Sarracenos, Israelitas, están todos de acuerdo en haber visto un niño inmolado en los conciliábulos de los cristianos... Los ladrones de niños, enviados por los molochistas, probablemente se disfrazaban de judíos»[39]. Ya en el Evangelio, cuando Jesús atrae hacia sí a los niños para bendecirlos, ¿no realizaba «un acto religioso consistente en consagrar a esos niños a la muerte victi-

[34] DROZ, *op. cit.*, t. 1, p. 427. DESROCHE, *Socialismes et sociologie religieuse.* Ed. Cujas, 1965, pp. 26 y 139-140. CORNU, *Marx et Engels*, t. 3, p. 64.

[35] POLIAKOV, *loc. cit.*, pp. 421-422.

[36] Traducidos por Ewerbeck, *op. cit.*, pp. 1 a 173.

[37] *Loc. cit.*, pp. 1-5, etc. y p. 36.

[38] Pp. 2, 54-57, etc. «El cristianismo era al paganismo humanitario como el jesuitismo de nuestros días a la civilización».

[39] Pp. 21-23, 36, 86, 98, 122.

mal delante del altar?». «Los discípulos se horrorizan por fin, el número les parece exagerado; pero Jesús, por el contrario, se alegra de ello»[40]. La última cena, a la que convidó a sus discípulos más íntimos, fue una comida de caníbales:

> ...Jesús constata que Judas es peligroso, gracias al hecho de que éste no participa del todo o no participa más que de forma incompleta en esta comida demasiado especial. Para probar el sentido y el espíritu de este falso apóstol, le hace gustar un trozo del manjar que él no quiere y que no puede tragar sino con disgusto y horror. Después de esta escena, Judas, profundamente conmovido e indignado, se apresura a denunciar lo que ha sucedido bajo la cobertura del silencio[41].

Y Jesús tuvo demasiados imitadores...[42]. En resumen, el cristianismo, «desafío completo lanzado a la naturaleza y al universo», representa «lo más afrentoso, más hostil, más desgarrante y más infame que se pueda imaginar». Animado contra el Hombre-Dios de los cristianos, por un furor que crece en el curso de violentas polémicas, Daumer quiere que la obra de su maestro Hegel, tal como él la comprende, supere la resistencia de ese reino de Cristo, que es el de la teología, para que se instaure no el de un ateísmo vulgar, sino el del «antiteísmo», con «todas sus incalculables consecuencias»[43].

Daumer presenta su obra como el resultado de «investigaciones críticas». «La antipatía ciega está lejos de él», pero «la crítica moderna no debe dejarse engañar»: el historiador «debe echar una mirada crítica sobre todos los hechos... La verdad ante todo y en todo, nada más que la verdad y la verdad entera; ésta es nuestra divisa»[44]. En modo alguno son asombrosas

---

[40] Pp. 89-91.

[41] Reproducimos este pasaje porque fue saltado en la traducción de Ewerbeck. Lo aporta POLIAKOV, *op. cit.*, p. 422.

[42] Pp. 89-91. P. 81: «Estamos convencidos de que la religión y culto de la antigüedad cristiana han sido de la más horrorosa crueldad». Ejemplo de la ingeniosidad de Daumer en la prosecución de su idea fija: «La capillita donde S. Francisco tuvo su primera residencia se llamaba la Porciúncula de la Santísima Virgen de los Angeles; y porciúncula significa un pequeño trozo. Trozo ¿de qué? De carne humana, quizá. ¿De los Angeles? ¿Qué Angeles? Recordemos que un niño inmolado según el rito moloquista fue considerado como convertido en ángel celeste... A él le gustaban tanto los corderos, se nos replica. Sí, pero ¿qué corderos? ¿Corderos reales o corderos humanos, es decir, niños que inmolar?», etc., p. 122.

[43] P. 100. «El anti-teísmo es la antítesis más exacta y más justa contra el anti-humanismo, es decir, contra la religión». Finalmente Daumer quiso en vano agregarse a la comunidad judía de Francfort, después se refugió en la Iglesia católica. (POLIAKOV, p. 424).

[44] Pp. 57, 71, 89. Profesa también que «una crítica seria no debe nunca menospreciar el entrar en la vía de las analogías históricas» (p. 15), lo que le permite enriquecer considerablemente su capacidad de elección, tanto más cuanto que el Egipto de la Biblia puede significar América (pp. 42-43); el paso del Mar Rojo es la travesía sobre el hielo del estrecho de Behring, etc.

estas declaraciones: los fanáticos más deslumbrantes están acostumbrados a ellas. Pero lo que sí puede asombrarnos es que, en su tiempo «los *Secretos* fueran tomados en serio». Y lo fueron, al menos, en el grupo muy activo de los «hegelianos de izquierda», prototipos de la «crítica». Feuerbach era amigo de Daumer; Ruge proclama su admiración por él; Hermann Ewerbeck, que dirigió la sección parisina de la «Liga de los Justos», tradujo la obra al francés, precedida del *Culto de Moloch,* y presentó al autor como una de las cimas de la filosofía alemana. Más aún, el mismo año de la aparición de *Los secretos*, Karl Marx, que acababa de ejecutar a Kuhlmann, presentaba públicamente a los Ingleses (estaba a la sazón en Londres) la «sustancia» del pensamiento de Daumer, feliz por haber descubierto allí «el último golpe dado al cristianismo»: «Daumer demuestra que los cristianos, efectivamente, han degollado a los hombres, han comido carne humana y bebido sangre humana... El edificio de la mentira y del prejuicio se hunde»...[45].

Ewerbeck había tomado como tarea propia el «familiarizar a la joven Francia con la joven Alemania» a fin de que marcharan juntas, contra «el Enemigo del género humano», «las filosofías progresistas de las dos principales naciones de Europa, es decir del globo». Para este fin, nada era más urgente que dar a conocer a los Franceses los autores «comprendidos bajo la denominación general de literatura neohegeliana».

> En efecto, aunque diferentes entre sí, bajo muchos aspectos, en puntos de vista como en método, todos estos eminentes escritores han pasado por la valiente disciplina gimnástica, o más bien táctica militar, del sistema dialéctico de Hegel. Pero... ellos han conseguido emanciparse de los límites del hegelianismo propiamente dicho, han combatido a ultranza todo lo que él tenía de estacionario y de retrógado; han conservado y triplicado lo que tenía de indomable energía y de sagacidad ideal[46].

Aunque dependan de él por sus influencias hegelianas, los Bauer y los Daumer pueden parecer muy alejados del joaquinismo: la corriente se hace en ellos subterránea. Pero su traductor, intérprete de toda la escuela, la trae a la superficie. Para su filosofía de la historia, se apoya en los antiguos de la Edad Media. Se remonta incluso más allá de Joaquín de Fiore, hasta Ruperto de Deutz, a quien interpreta mal, como lo harán otros en nuestro siglo, según el esquema joaquinita:

---

[45] POLIAKOV, *op. cit.,* pp. 421-424. Notemos por contraste que «Marx decía frecuentemente que el Cristo de la Biblia le gustaba, sobre todo, por su gran amor hacia los niños»: NICOLAÏ LEVSKI y MAENCHEN-HELFEN, *La vie de Karl Marx,* tr. fr. Gallimard, ed. de 1970, pp. 281-282. Cf. MARX-ENGELS, MEGA, I, 6, 640-641.

[46] *Qu'est-ce que la Bible...,* prefacio, p. VI, y conclusión, p. 626.

Ruperto de Deutz buscó la revelación de Dios más bien en los destinos del Género humano que en la Naturaleza; penetró, sobre todo en la Historia, en la que reconoce tres períodos diferentes: el primero, el de los paganos, la revelación de Dios Padre; el segundo, el de los cristianos, la revelación de Dios el Cristo; el tercero, concluye Ruperto de Deutz, será el porvenir, la revelación de Dios Espíritu Santo, la más sublime de todas...

Así pues, Ruperto predica ya el «progreso perpetuo», pero lo predica todavía «en el camino de la piedad cristiana». Era hijo de su tiempo. Pero ciertamente es un precursor[47].

Henri Heine (1797-1856), que fue en París amigo y confidente de Marx, parecía ver las cosas más como un poeta satírico o como un diletante que como un luchador. Como otros muchos, advirtió la semejanza entre el «combate por la igualdad y la fraternidad» librado por el pueblo francés en 1789 y la rebelión de los aldeanos suabos dirigidos por Tomás Munzer, «uno de los hijos más heroicos y más desgraciados de la patria alemana». De él hace una apología contra Lutero. Pero también advertía que, en 1789, «el pueblo no apoyaba ya sus legítimas reclamaciones sobre el Evangelio, sino sobre la filosofía»[48]. Es en otra parte donde hay que buscar las huellas de joaquinismo en su pensamiento. En las páginas que consagra a Ludwig Börne, judío como él y como él celoso partisano de la «joven Alemania», *Ludwig Börne, Eine Denkschrift,* escribía:

Para mí, las palabras más importantes del Nuevo Testamento se encuentran en el Evangelio de San Juan, c.16, v.12-13:

«Aún tengo muchas cosas que deciros, pero por ahora no podríais soportarlas. Cuando venga el Espíritu de verdad...». La última palabra no ha sido dicha todavía. Y quizá esa frase sea el anillo que nos una a una nueva revelación. Ella comenzaría por librarnos de la letra, pondría fin a nuestro martirio y fundaría el reino de la fe eterna: eso sería el «millenium». Todas las profecías encontrarían, al fin, su cumplimiento más rico[49].

Pero hay que desconfiar de Heine. Su prosa ligera no teme ni las ambigüedades ni las súbitas palinodias. ¿Hay aquí —aunque sea desviado y modernizado— algo de joaquinismo? ¿No es abusiva la expresión «nueva relevación»? Si nos atenemos a un párrafo de su libro *Sobre Alemania,*

---

[47] Hermann EWERBECK, *L'Allemagne et les Allemands,* Garnier, 1851, pp. 240-241. Marx escribía sobre este libro a Engels, el 22.3.1852: «La parte histórica... es una simple copia de los viejos manuales escolares...».

[48] *Chronique de la Gazette d'Augsbourg;* París, 1830, pp. 29-32. *De la France,* 1833; ed. Schiltz, 1930, pp. 175-178. Cf. *Mirabeau et la Révolution,* recogido en la compilación *Allemands et Français,* Calmann-Levy, pp. 155-158.

[49] *Helgoland,* 18 julio 1830. Recogido en *De l'Allemagne,* t. 2, ed. de 1874, p. 18.

dedicado a Enfantin, la expresión estaría plenamente justificada, porque va incluso más allá del pensamiento de Lessing, al que juzga como muy tímido aún: «Lessing no fue más que el profeta que, comprendiendo el segundo testamento, anunció el tercero... La letra, decía él, es el último velo del cristianismo: que caiga ese velo y aparecerá el espíritu. Pero ese espíritu no es, para él, otra que cosa que lo que la filosofía de Wolf había intentado demostrar, lo que los filántropos sintieron en su conciencia, lo que Mendelsohn había encontrado en el mosaísmo, lo que los francmasones han cantado, lo que los poetas han ensalzado; en fin, lo que bajo todas las formas se producía entonces en Alemania: el deísmo puro»[50]. Sin embargo, más de un pasaje de este libro nos obliga a preguntarnos: ¿no es más bien, disfrazado con los ropajes del cuarto evangelista, el viejo paganismo renovado que anuncia su vuelta, después del deplorable paréntesis judeocristiano? Heine expone claramente el problema que se plantea al principio de nuestra era:

> ...Era importante defender la esencia del helenismo y oponerse con fuerza a la propagación de las ideas y de los sentimientos sociales importados de Judea. La verdadera cuestión estaba en saber si el mundo debía pertenecer en adelante a ese judaísmo espiritualista que predicaban esos Nazarenos melancólicos, que barrían de la vida todas las alegrías humanas para relegarlas hasta los espacios celestiales, o si el mundo debía permanecer bajo la gozosa potencia del espíritu griego, que había erigido el culto de lo bello y había desarrollado todas las magnificencias de la tierra[51].

De forma bien distinta a como sucede en Hess o en Bauer, aquí no aparece ninguna suerte de proceso dialéctico, ni de progresión desde el Antiguo al Nuevo Testamento. La era cristiana no fue más que la extensión del reino judío. «Roma, Hércules de los pueblos», fue entonces «destruida por el veneno judío». A los ideales judíos, que han invadido el mundo con el cristianismo, se opone la esencia del helenismo, del que no se dice que haya sido irremediablemente superado: el calor del tono sugiere más bien lo contrario. Sin duda, el autor pretende hablar aquí como historiador, pero ese entusiasmo es sospechoso. La época del Renacimiento es saludada como el ensayo de un retorno, tras una larga noche, a «un nuevo período clásico»; mejor aún, «durante la revolución, la religión clásica floreció en su más

[50] *De l'Allemagne* (en la ed. Bibliopolis, 1910, t. 1, pp. 79-81). Por lo demás, Heine parece hacerse ilusiones sobre el verdadero pensamiento de Lessing. Ver cap. VI, t. 1, pp. 266 ss.

[51] *Op. cit.*, t. 2, p. 189. «Nazarenos melancólicos» no tiene para nada en cuenta la explosión de alegría provocada por el anuncio de la «buena noticia». Nótese también de qué manera son maleables las grandes perspectivas históricas y cómo se transforman hasta contradecirse a través de las generaciones. Hoy es un lugar común el oponer en diversos sentidos el «realismo» corporal de la fe bíblica al «espiritualismo» griego.

enérgica magnificencia..., París aparecía como la continuación natural de Atenas y de Roma». Pero no era más que una escampada: pronto, «el celo de los negros familiares de la secta nazarena» se despertó... «¿Cuándo será restablecida la harmonía? ¿Cuándo se curará el mundo de este loco error...?». Heine no se desespera: «Un día, cuando la humanidad haya vuelto a su plena salud..., las generaciones más bellas y más felices, que nacerán de libres himeneos, se elevarán en el seno de una religión de placer» y «la querella fáctica, que el cristianismo ha hecho nacer, apenas parecerá creíble»[52]. Este es el fondo de su pensamiento, que él nos ofrece en uno de sus poemas de tono profético, con acento casi nietzscheano: «¡Amigos míos, yo voy a componeros una canción distinta, una canción mejor! Queremos aquí, sobre la tierra, establecer ya el Reino de los cielos»[53]. Si Heine aparece aquí o allá algo teñido de joaquinismo, es porque ha respirado su aroma en el aire de su tiempo. Por un movimiento circular, el reino del Espíritu, ese más-allá del cristianismo, reencuentra a su más-acá, el reino de los antiguos dioses.

No hemos llegado al final. Niño terrible, escurridizo, Heine se nos convierte en el más clarividente —y el menos entusiasta— de los profetas. ¿Qué le deparará a Europa el final del reino de los Nazarenos, que él ve próximo? ¿Qué clase de paganismo tomará el relevo de ese reino muerto? Además del helenismo coronado de flores, también el duro germanismo había sido vencido. He aquí que comienza a levantar cabeza. «La humanidad suspira por otras metas más sólidas» que los pálidos símbolos de la fe cristiana: él viene a ofrecérselas. Tras un momento de intrepidez, su propio heraldo coge miedo. De los arabescos de su fantasía surge una advertencia trágica:

> El cristianismo ha debilitado, hasta cierto punto, el brutal ardor guerrero de los Germanos; pero no ha podido destruirlo y cuando la cruz, ese talismán que lo encadena, acabe de romperse, entonces se desbordará de nuevo la ferocidad de los antiguos combatientes... De sus tumbas fabulosas se alzarán las viejas divinidades guerreras. Thor se levantará con su martillo gigantesco y destruirá las catedrales góticas. No os riáis del poeta fantástico que espera en el mundo de los hechos la misma revolución que se ha operado en el campo de los espíritus. Se representará en Alemania un drama, frente al cual la Revolución Francesa no será más que un inocente idilio... Os anuncio verdades amargas. Tendréis que temer de la Alemania libre mucho más que de la santa alianza toda entera, con todos los Croatas y los Cosacos...[54].

[52] *De l'Allemagne*, ed. Bibliopolis, t. 1, pp. 12-13, 19, 132, 139; t. 2, p. 168: «El Occidente está cansado de su seco y glacial espiritualismo y quiere caldearse en el cuerpo sano y vigoroso del Oriente» (a propósito del *Divan* de Goethe).

[53] *Deutschland*, 2. Citado por R. K. MAUER, *Hegel et la fin de l'histoire*, Arch. de philos., 20. 1967, p. 57.

[54] *De l'Allemagne*, t. 1, pp. 28-29 y 125-127. No solamente se anuncia una guerra feroz: el

¿Hubo aquí una previsión del terror nazi? En el trastorno que anuncia, Heine presiente que el pueblo judío sera la principal víctima. En otra palinodia, ésta más seria, Heine vuelve a la Biblia: «¡Qué gran libro!». El acusa «la parcialidad de su espíritu ateniense, que aborrecía al ascetismo de Judea»; reconocía que «ni Moisés ni su obra, el pueblo hebreo, nunca habían sido tratados por él con suficiente veneración». Ahora rinde homenaje «a la noble casa de Israel», de la que es descendiente, a «esos mártires que han dado al mundo un Dios, que han promulgado el código eterno de la moral, que han combatido valientemente en todos los campos de la batalla del pensamiento»[55].

Se podría sospechar aún una parte de juego, un amor a la paradoja y a los contrastes en esas «confesiones de un poeta», destinadas al público, que acompañarán a una reedición de la misma obra[56]. Pero no lo podía haber —a pesar del carácter malicioso del que Heine no sabía desprenderse— en la carta que había dirigido a Mignet, al comienzo de su terrible y larga enfermedad: «No te ocultaré el gran acontecimiento de mi alma: he desertado del ateísmo alemán y estoy en vísperas de entrar en el regazo de las creencias más banales»[57]. Y tampoco lo había en esta cláusula de su testamento, ocho años anterior a su muerte: «Desde hace cuatro años, he abdicado de todo orgullo filosófico y he vuelto a las ideas y a los sentimientos religiosos. Muero creyendo en un Dios único y eterno, creador del mundo, cuya misericordia imploro para mi alma inmortal...»[58].

Antes de referirnos al «joven hegeliano» que iba a causar la gran ruptura, podemos hacer un alto en torno a un honrado y santo pastor alemán, de formación pietista, que se convirtió sin buscarlo en un «teólogo de la esperanza», por estos mismos años de 1840. Johann Christoph Blumhardt (1805-1880), había sido durante algún tiempo amigo de Strauss en Tubinga, pero iba a tomar un camino muy distinto. Como consecuencia de una crisis de posesión diabólica de que fue víctima una de sus feligresas, y

---

«drama» será ejecutado «en Alemania». Esta página provocará un resentimiento tenaz contra Heine.

[55] *De l'Allemagne*, t. 2, pp. 18-20 y 207. «Yo, que en otro tiempo tenía la costumbre de citar a Homero, ahora cito a la Biblia... Le debo más a este santo libro...».

[56] Primeramente habían aparecido, en francés, en la Revista de los dos mundos, julio, 1854, con el título de: *Les aveux d'un poète* (1854, t. 3, pp. 1169-1206). En la Revista de París del 1º de enero 1855, dando cuenta de los *Vermischte Schriften* que los contienen, Julian KLACZKO se mostrará de una severidad injusta a su respecto.

[57] A Francois Mignet, 17 enero 1849. Cf. *Aveux, loc. cit.*, p. 1186: «Mis ideas sobre muchas cosas, principalmente sobre las cosas divinas, han sufrido una gran transformación... Confieso abierta y claramente que todo lo que en este libro tiene alguna relación con la gran cuestión divina es tan falso como irreflexivo», etc.

[58] El 20 febrero 1851. Por otra parte no entendía que se diese por ello ninguna adhesión a una religión estable, judía o cristiana. Cf. La colección de textos escogidos: Henri HEINE, Mercure de France, 1906, p. 387.

después de un movimiento de despertar religioso en la región donde ejercía su ministerio, su experiencia le dictó sus ideas sobre el Espíritu Santo[59]. El nos dirá: «Hemos de representarnos al Espíritu Santo de manera muy distinta a como si fuera una fuerza dada de una vez por todas y que continúa operando eternamente». La Escritura, en efecto, no nos habla de una especie de provisión que la Iglesia explota desde su origen, sino de una serie de efusiones del Espíritu. Hubo una en tiempos de la Reforma, pero desde entonces vivimos en un período de sequedad; es preciso rogar al Señor que prosiga la obra que comenzó, hasta que el Espíritu se extienda a todas partes: «Si la fuente... vuelve a correr —y eso debe suceder, pues de lo contrario el porvenir del Señor quedará reducido a nada—, entonces ese río de lo alto se unirá al que la Reforma ha suscitado. Eso es lo que yo espero y daré testimonio de ello durante toda mi vida; mi último suspiro contendrá esta plegaria: Señor, haz correr sobre nosotros el río de tu Espíritu... a fin de que el mundo entero sea animado por El».

Precisando su deseo y su plegaria, Blumhardt viene a creer en una era del Espíritu que debe preceder en la tierra al retorno de Cristo: «Estoy tentado de decir: quien no pueda creer en una gran liberación que el Señor suscitará todavía antes de su venida para el Juicio, no cree verdaderamente en el sentido de Jesús»; los dones del Espíritu Santo obrarán entonces por todas partes de forma maravillosa, según aquello que han anunciado los Profetas, especialmente el segundo Isaías, si bien en su segunda venida, el Señor, más que juzgar, tendrá sólo que recoger los frutos que ha madurado su Espíritu. Karl Barth concluye que no se le puede ahorrar a Blumhardt el nombre de «quiliasta» y que su esperanza «no está sino muy de acuerdo» con el espíritu del siglo XIX[60]. Su esperanza es —diremos nosotros, de forma inocente y para «inter nos»— tranquilizadora.

---

[59] Sobre BLUMHARDT: Karl BARTH, *La théologie protestante au XIXe siècle,* trad. Lore Jeanneret, Ginebra, 1969, cap. 25, pp. 428-437. De ese capítulo tomamos las citas que siguen.

[60] *Op. cit.*, pp. 436-437. Sin embargo, estima que Blumhardt ha planteado a la teología, especialmente sobre la naturaleza de la esperanza cristiana, «toda una serie de cuestiones que debían hacer estallar los límites del liberalismo y los del pietismo», rechazando la «concepción mezquina» de una salvación particular sin referencia a la historia de la humanidad.

II

De Marx a Hitler

¿Habría podido Marx (1818-1883) escapar, como por milagro, de la vasta corriente que, desde principios de su siglo, dominaba a la vez la filosofía, de la que era tributaria, y la mayor parte de las escuelas socialistas? De ninguna manera. En efecto, el marxismo es algo muy distinto a una forma secularizada del viejo mesianismo, judío o cristiano. Los fundamentos de su doctrina, una vez constituida, son materialistas y ateos, aunque se disfracen de científicos. Para él, el hombre se afirma directamente a sí mismo, o más bien nace, se engendra a sí mismo por su trabajo. Pero han sido necesarios muchos siglos de esfuerzos para que el hombre llegara a darse cuenta de ello, y esto en la esfera de los intelectuales selectos. La historia de la conciencia humana puede ser comprendida como la historia de una inconsciencia o de una ilusión que poco a poco se disipa. A este respecto, el judaísmo y después el cristianismo han marcado dos etapas decisivas. Pero como, a fin de cuentas, el segundo no ha vencido al primero más que en apariencia, o sólo por un tiempo[1], se puede contar su doble

[1] Cf. *La question juive*, 1844, al final: «El cristianismo... ha terminado por volverse otra vez al judaísmo... En la sociedad actual es donde nosotros encontramos la esencia de lo Judío de nuestros días...» *Oeuvres philos.*, trad. Molitor, t. 1, Costes, 1927, pp. 212-213. Por eso Marx no era entonces favorable a la emancipación política de los judíos: no habría hecho más que reforzar la sociedad burguesa de los derechos (egoistas) del hombre; porque «el dios de los judíos», dios «del tráfico y del dinero», «ha venido a ser el dios del mundo», habiendo «alcanzado su apogeo en la actual sociedad burguesa», que «es el mundo cristiano».

reino como uno solo. Hegel ha creído proporcionar la tercera etapa y fundar el reino del Espíritu. No ha sido inútil la tarea, pero en realidad va a ser Marx quien inaugure el definitivo reino.

Marx reconocía su deuda respecto de sus numerosos predecesores, aquellos que, de edad en edad, han construido el mundo humano tal como es y aquellos que, desde hacía poco tiempo, se habían tomado la tarea de transformarlo. Es famosa la ferocidad frecuente de sus críticas para con estos últimos. Los acusa de «charlatanería filosófica»; pero sobre todo les reprocha que, en sus esfuerzos por fundar las condiciones de la última edad —la del advenimiento del Hombre—, se han detenido demasiado pronto. Al final de su dialéctica, cada uno de ellos cree haber engendrado al «Espíritu Santo». En realidad, a pesar de sus teorías «destinadas a destruir al mundo», ellos son «los más grandes conservadores»[2]. Sólo él, Marx, dando la vuelta al idealismo hegeliano, alcanzará la meta. Tanto o más radicalmente anticristiano que todos ellos, es como ellos un postcristiano, en el sentido en el que el término implica una dependencia intrínseca. Lo que le distingue, como a ellos, del vano rebaño de los utopistas, no es solamente el hecho de que él rehúse describir la organización y los encantos de la sociedad futura o prescribirle un «programa», aunque él no lo rehúsa siempre absolutamente[3]. Lo que le distingue es, ante todo, el hecho de que esta sociedad, cuyas condiciones últimas fundamentan su análisis, no podrá ser —según piensa— el hallazgo más o menos atemporal de un cerebro privilegiado y genial, ni el fruto de ninguna revolución impaciente, sino que será el resultado de una larga historia, cuyo parto habrá que saber procurar en el tiempo debido. De ahí sus consignas de saber esperar, que no eran del gusto de todos[4]. «No queremos, dice él, anticipar el mundo dogmáticamente sino

---

[2] *L'Idéologie allemande, loc. cit.*, pp. 41-46 y 111-118.

[3] Cf. la página citada y comentada por G. FESSARD, *Chrétiens marxistes et théologie de la libération*, Lethielleux, 1978, pp. 285-286 (traducción de M. Rubel, modificada). Por lo demás, por ser de un género tan diferente, con tan agradables descripciones de paraísos futuros, el esquematismo marxiano de la naturaleza humanizada y del hombre naturalizado, del comunismo a la vez «naturalismo» acabado y «humanismo acabado», suprimiendo todo antagonismo «entre el hombre y la naturaleza, como entre el hombre y el hombre», ¿no puede ser considerado como la utopía por excelencia? Esta unidad perfecta realizada, no ya «en el cielo trascendente de los cristianos», sino en el seno mismo de la duración temporal, «ese fin de la historia que no la termina», ¿puede ser otra cosa que un paraíso imaginario?». Cf. G. FESSARD, *Le dialogue catolique-communiste est-il possible?*, Grasset, 1939, pp. 116 y 211-244. Nota sobre «el Comunismo, fin de la alienación humana». Id. *Les structures théologiques dans l'athéisme marxiste*, en *Concilium*, n. 16 junio 1966.

[4] Así en la *Neue Rheinische Zeitung*, el 22.1.1849 (t. 2, p. 334): «Ciertamente, nosotros somos los últimos en querer el dominio de la burguesía, pero decimos a los obreros y a los pequeños burgueses: más bien que regresar a una forma social caducada que, con el pretexto de salvar vuestras clases, hundirá a la nación entera en la barbarie medieval, conviene sufrir en la sociedad burguesa moderna, cuya industria crea los medios materiales necesarios para la fundación de una sociedad nueva que os liberará a todos». Citado por Françoise P. LEVY, *Karl*

solamente encontrar el mundo nuevo por la crítica del viejo»[5].

De Hegel ha retenido Marx, mejor quizá que sus camaradas «jóvenes hegelianos», esos «héroes del pensamiento» de los que él se burla, que en la marcha de esta historia, el fenómeno judeo-cristiano no ha proporcionado solamente la contribución esencial: en la elucidación de su sentido y en la de su término, juega todavía —figurativamente— un papel capital. En primer lugar él ha proporcionado la clave, gracias a la cual nosotros los desciframos hoy.

En efecto, Hegel había elaborado una interpretación del cristianismo pero no es este lugar de decidir (más arriba hemos aludido a ello [6]) si esta interpretación deja intacta la sustancia del Hecho cristiano o si lo desnaturaliza más o menos en gnosis[7], es decir, en sutil ateísmo[8]. Lo que es incontestable es que la estructura de su sistema ha permanecido muy conscientemente cristiana. Ahora bien, si el marxismo es un hegelianismo invertido, esta inversión no ha dejado escapar todo el contenido. Sin duda Marx ha criticado violentamente la filosofía hegeliana de la historia, «última expresión consecuente, llevada a su más pura expresión», de esa manía que tenían los Alemanes de hacer «de la ilusión religiosa la fuerza motriz de la historia» y de «buscar cómo se pasa exactamente del reino de Dios al reino de los hombres, como si ese reino de Dios hubiese existido alguna vez fuera de la imaginación de los hombres», y como si no fuera una «diversión» mucho más claramente «científica» el explicar «el fenómeno curioso que constituye esta formación de nubes teóricas a partir de las relaciones terrestres reales»[9]. Sin duda también, por otra parte, Marx ha repudiado «los principios sociales del cristianismo» (y no la traición práctica a esos principios, como han interpretado erróneamente muchos cristianos); él les acusa de propagar «la

---

Marx, histoire d'un bourgeois allemand, Grasset, 1976, p. 319. Ver *ibid.*, p. 268, la réplica de Gottschalk, 25.2.1849. Sobre esta polémica: NICOLAIEVSKI y MAENCHEN-HELFEN, *La vie de Karl Marx,* tr. fr., pp. 215-218; pp. 247 y 250-251.

[5] Citado por Yves CALVEZ, *La pensée de Karl Marx,* Seuil, 1956, p. 49.

[6] Ver supra, cap. IX, 1.

[7] Recuérdese que F. Chr. BAUR, que fue colega de Hegel, es el autor de una obra sobre la gnosis cristiana *(Die christliche Gnosis),* aparecida en Tubinga en 1835. Habiendo estudiado largamente los sistemas gnósticos de los primeros siglos cristianos, en particular la teología maniquea de la historia, había reconocido el parentesco de los temas de Hegel (y de Schelling) con aquellos. Claude Tresmontant ha dirigido nuestra atención sobre este hecho.

[8] Sobre la famosa proposición: «hay que considerar *"lo verdadero* no como sustancia sino como sujeto», saludada como una declaración de ateísmo, Claude BRUAIRE habla de un «gigantesco contrasentido»: *Pour la métaphisique,* Fayard, 1980, pp. 21-22; pero también *ibid.*, pp. 78-81.

[9] *L'Idéologie allemande,* pp. 71-72: ver en nota la variante. Cf. p. 593. Con un poco de jactancia, Engels dice también que, con Marx, «ha salvado de la filosofía idealista alemana la dialéctica consciente para integrarla en la concepción materialista de la naturaleza y de la historia». Prefacio a la 2.ª ed. del *Anti-Dühring,* 1895; trad. Bottigelli, ed. de 1963. Ed. sociales, p. 40.

laxitud, el desprecio de sí, el rebajamiento, el servilismo, la humildad, en resumen, todas las cualidades de la canalla»[10]. Pero todo esto no le ha impedido retener en su sistema, en parte esencial, la estructura de la dogmática cristiana tal como se la transmitía Hegel. Quien conozca al menos un poco esta dogmática, la encontrará fácilmente en Marx. Quizá haya desaparecido «la ganga mística», como él decía con desprecio; pero el elemento de origen cristiano permanece secretamente. Y de él se desprende una especie de calor y de impulso que aumenta la seducción del sistema.

Más de una vez se ha contestado la expresión que se ha hecho clásica, de «religión secular» aplicada por Raymond Aron al comunismo[11]; pero es porque se ha prestado una atención demasiado exclusiva a una serie de rasgos exteriores que de hecho, sin ser despreciables, por sí solos no permitían establecer más que una analogía con lo que significa el concepto tradicional de religión. Una mirada más atenta a la génesis y a la naturaleza misma del marxismo, debe conducir a designarlo como un cristianismo secularizado, cambiado en su contrario, y finalmente, después de Marx, hábilmente resacralizado. Por lo demás, en sus adeptos más clarividentes, ¿no se le considera también como al único verdadero transcristianismo, al que nos será permitido llamar la religión definitiva de la tercera edad?

Ernst Benz lo había observado justamente, en un caso particular, estudiando a Oetinger. «Si se sacan, decía, los elementos cristianos de la imagen que se forma Oetinger de la sociedad perfecta de la "Edad de Oro", se ve aparecer la sociedad ideal del comunismo como constituyendo la forma final de la evolución histórica. A la inversa, a pesar de la secularización y a pesar de los fundamentos puramente económicos y materialistas de su teoría social, en Marx permanecen vivos algunos elementos muy antiguos, religiosos y mesiánicos»[12]. Y esto es lo que han puesto en claro, con toda precisión, los trabajos del P. Gaston Fessard, orientados desde un punto de vista más central y a partir de la dependencia de Marx respecto de Hegel.

«Marx, heredero de Hegel, ha retomado, desde un punto de vista ateo, los tres dogmas esenciales del cristianismo: Encarnación, Pecado original y Redención». Su materialismo, en apariencia totalmente histórico y dialéctico, conserva así un «carácter místico» cuyo poder de atracción resiste a los más fuertes inconvenientes. Se podría no conceder más que una sonrisa a las flechas bíblicas, dirigidas por Marx y Engels en *La Sagrada Familia* contra Bruno Bauer. Pero bajo la ironía de los dos redactores asociados conviene discernir «hasta qué punto la dialéctica del materialismo histórico se apropia, dándoles la vuelta», de las estructuras del cristianismo especula-

[10] *Le Communisme de l'Observateur rhénan*, en la Gaceta alemana de Bruselas, 12 sept. 1847. Páginas escogidas de Karl Marx, por M. Rubel, Rivière, 1948, p. 188.
[11] En dos artículos de *La France libre*, en 1944.
[12] *Op. cit.*, pp. 50-53.

tivo de Hegel, hasta qué punto «son tomadas en serio para fundar y definir el papel redentor del Proletariado y la finalidad escatológica de la lucha entre nosotros». En Bauer, dicen ellos, «la Crítica se hace Masa y habita entre nosotros, y nosotros somos testigos de su gloria, Gloria del Hijo único del Padre, etc.». «La Crítica no tiene por estafa el igualarse a Dios, pero alienándose ella misma..., se envilece hasta la necedad, etc.»[13]. Es bien posible, «que al principio y sobre todo a los ojos de Engels, esos sarcasmos acumulados les hayan parecido de poca importancia»[14]; sin embargo, hay que señalar que el texto de la Epístola a los Filipenses (2, 6-11) aquí evocado, lo será también en otros lugares, fuera de toda ironía, y que era explotado por Hegel para establecer su «principio de negatividad». Ahí precisamente se sitúa Marx para «criticar a Hegel y apropiarse la verdad del Saber absoluto»; «en la bisagra que une la Fenomenología del Espíritu con el sistema tripartito de la Enciclopedia: Lógica, Naturaleza, Espíritu, encuentra él el *exinanivit* paulino, y con la mayor seriedad se refiere a él a su vez: la «kénosis» de Cristo, prototipo de la negatividad hegeliana, servirá paralelamente, por intermedio de aquél, a la negatividad marxiana, no ya ideal, sino humano-social. Marx saca de ahí su concepto mítico del Proletariado, al que atribuye una misión histórica propiamente redentora». Tal es «su clave hermenéutica del porvenir»[15]. Parece como si estuviera realmente obsesionado por ello, pues vuelve al tema explícitamente al final del tomo primero de *La Ideología Alemana* en su crítica de «san Max» (Stirner)[16]. Marx estaba convencido de haber comprendido realmente los conceptos hegelianos, que hasta él habían permanecido ideales y abstractos. Y así no solamente es postcristiano, sino también posthegeliano. En él sólo, en su dialéctica, el cristianismo es a la vez rechazado y cumplido: totalmente rechazado porque totalmente cumplido.

En adelante, Marx no tendrá ya necesidad de explicitar este proceso. Incluso podrá parecer que lo ha olvidado. Se podrá creer que se ha replegado sobre el empirismo de la ciencia económica y de la estrategia social. Pero en realidad tanto su pensamiento como su acción continuarán dominados por la transposición hegeliana del cristianismo tal como está él convencido de haberla llevado a su término, no en abstracción ideal, sino en

---

[13] *La Sainte Famille, ou Critique de la critique de Bruno Bauer* y consortes, (1845, cap. 1 y 2, Oeuvres phil., t. 2, Costes, 1947, pp. 11-12. «El libro entero abunda en subentendidos del mismo género. (G. Fessard).

[14] A fortiori para intérpretes que no siempre perciben el origen bíblico. Cf. el caso destacado por el P. Fessard *(Chrétiens marxistes...*, pp. 283-284) en la traducción de las Ediciones sociales, p. 162.

[15] Cf. G. Fessard, *Chrétiens marxistes*, pp. 256-258, 270-272, 276-277.

[16] Pp. 492-493. Cf. Fessard, pp. 292-2987. «Busca el nombre filosófico abstracto, el "nombre" que esté por encima de todos los nombres... Se ha puesto a la búsqueda de una palabra... que jugase entre las palabras el mismo papel que el Hombre-Dios redentor entre los hombres, en el mito cristiano».

realidad. Se puede pues concluir con el Padre Fessard afirmando «la continuidad sin fallo, en Marx, de la inspiración antirreligiosa que ha transferido a su praxis los privilegios de la negatividad hegeliana, tomándola de la kénosis de Cristo»[17].

Jaurès también lo había visto. En su introducción a sus *Estudios socialistas*, en forma de una carta a Charles Péguy, que le había invitado a publicar esta colección en los *Cuadernos de la Quincena*, dirá:

> ...Marx se representa el movimiento moderno de emancipación bajo una transposición hegeliana del cristianismo. Al igual que el Dios cristiano se ha rebajado hasta lo más bajo de la humanidad sufriente para levantar a la humanidad entera, lo mismo que el Salvador, para salvar realmente a todos los hombres, ha tenido que reducirse a ese grado de desnudez tan cercano a la animalidad, por debajo del cual no se podía encontrar ningún hombre, lo mismo que este abajamiento final de Dios era la condición de la elevación infinita del hombre, así también en la dialéctica de Marx, el proletariado, el Salvador moderno, ha debido ser despojado de toda garantía, desposeído de todos sus derechos, humillado hasta lo más profundo de la nada histórica y social, para levantar a toda la humanidad, levantándose él. Y así como el dios-hombre, para permanecer en su misión, ha debido mantenerse pobre, sufriente y humillado hasta el día triunfal de la resurrección, hasta esa victoria particular sobre la muerte que ha librado de la muerte a toda la humanidad, así también el proletariado será tanto más fiel a su misión dialéctica cuanto más soporte, como una cruz cada vez más pesada, la ley esencial de la opresión y de la depresión del capitalismo, hasta el levantamiento final, hasta la resurrección revolucionaria de la humanidad. Y de ahí se deriva, en Marx, una tendencia original a acoger difícilmente la idea de un levantamiento parcial del proletariado. Y de ahí, también una especie de alegría, en la que entra algún misticismo dialéctico, al constatar las fuerzas de aplastamiento que pesan sobre los proletarios[18].

A este análisis de Jaurès le falta un elemento esencial. Según Marx, entre Cristo y el Proletariado no solamente hay una estricta analogía, a la que Jaurès considera como falsa[19] e inventada por Marx para las necesidades de su doctrina[20]. Si el segundo reemplaza ahora al primero, no es en

[17] *Ibid.*, p. 298.

[18] Jean JAURÈS, *Études sociales*, introducción: *Questions de méthode*, Cuadernos de la Quincena, 4º cuaderno de la 3.ª serie, dic. 1901, pp. 76-77.

[19] Añade también: «Marx se confundía. De la desnudez absoluta no podía venir la liberación absoluta».

[20] Ibid., p. 84: «Yo diría que Marx tenía necesidad de un proletariado infinitamente empobrecido y desnudo. El proletariado, para ser el momento humano en la dialéctica hegeliana de Marx, para ser verdaderamente la idea de la humanidad, debía estar despojado de todo derecho social hasta tal punto que sola la humanidad, infinita en miseria y en derecho, subsistiera en él».

virtud de una simple oposición, sino en virtud de una transición del uno al otro; en virtud de una dialéctica histórica inexorable. «El Cristo», tal como lo ha entendido la fe cristiana, no es una simple ilusión que la verdad del «Proletariado» disipa. Para que la humanidad pasase del mito a la realidad, era indispensable el tiempo. Primero era preciso recorrer la etapa del judaísmo, que ha sido relevado por el cristianismo como su verdadera esencia[21]. Hizo falta luego recorrer la etapa del cristianismo, para que fuera al fin descubierta la significación del reino de Dios. El reino de Cristo, condicionado por su abajamiento en la carne, preparaba —prefigurándolo— el Reino del Hombre, cuya condición presente, no menos ineluctable, es la miseria, la desnudez absoluta del Proletariado[22]. Así es como para Joaquín de Fiore (pasando por alto diferencias que no hay necesidad de recordar) había hecho falta mucho tiempo y sería finalmente precisa una gran sacudida, para pasar del segundo al tercer reino, de la letra del Nuevo Testamento a su espíritu. Así subsiste, a pesar de sus degradaciones radicales y de sus perpetuas metamorfosis, el esquema constante de la línea joaquinita. Por lo demás, sin pensar para nada en este antepasado medieval, Jaurès no desconocía esa dimensión temporal del marxismo, puesto que decía un poco más arriba: «¿Cómo podría uno jactarse de conocer a Marx sin bajar a los orígenes dialécticos, a las fuentes profundas de su pensamiento»?[23].

Por no «haber contado con la fuerza propia de la clase obrera», que debía «esperar el favor de una Revolución burguesa», el *Manifiesto comunista,* al decir de Jaurès, «forma todavía parte del período de utopía»[24]. Nos parece que eso no es más que una de las consecuencias de la teoría —mucho más fundamental— que hace del Proletariado el sustituto de Cristo y que ve en la Revolución social la puerta de entrada al único verdadero «Reino de Dios». Marx estaba persuadido de que, franqueando la etapa idealista del sueño hegeliano, había abierto definitivamente al género humano el paso

---

[21] Lo explica en la *Questions juive:* «El cristianismo es la culminación del judaísmo ... (que) habría debido desaparecer lo mismo que el botón cede su puesto a la flor». En efecto, el judaísmo no ha desaparecido, pero «la hija tiene un derecho superior sobre la madre», porque «ella es la verdadera esencia del estado anterior». Este pierde su esencia «cuando su consecuencia aparece», etc. Pero se ha visto antes que según Marx el cristianismo de la sociedad moderna se había re-judaizado.

[22] Cf. Georges COTTIER, O. P., sobre las fuentes «religiosas» del pensamiento de Marx: «...El visionario se anticipa sobre aquello que el sabio se esforzará luego en esclarecer... Aquí, el Proletariado, especie de nuevo Siervo sufriente, de Pobre, está cargado de privilegios mesiánicos que le invisten de la «misión» de la instauración de una sociedad cualitativamente toda nueva, en la que el hombre, reconciliado consigo mismo, habrá alcanzado la perfecta dicha. De ahí la frecuente amalgama, desprovista de fundamentos sociológicos, entre el Pobre en sentido bíblico y el Proletariado marxiano, etc». *La Lutte des classe exigence de l'amour chrétien?,* en *Nova et vetera,* sept. 1976, p. 109.

[23] JAURÈS, *loc. cit., p. 74.*

[24] *Loc. cit.,* p. 52.

del mito a la realidad. Una vez cumplida la «misión histórica» de este Proletariado, el fantasma de una transcendencia alienante, exorcizada pero que vuelve siempre, se desvanecería para siempre... Uno está en su derecho de preguntarse si la verdad no es la inversa: si la falsa luz del mito marxista no volvería ciego al único Objeto real de la esperanza humana, y si el hombre nuevo, según Pablo, no disipará un día la quimera del hombre nuevo, según Marx[25].

Péguy quiso honrar la colección jauresiana con una larga *Advertencia*. El se autodenominaba entonces «irreligioso de todas las religiones y ateo de todos los dioses». Pero el aguijón de esa declaración ya estaba vuelto contra la «nueva religión» y «las nuevas iglesias». La «Ciudad harmoniosa», cuyo nacimiento y vida él quería preparar, no debía ser la obra de una «casta intelectual» que impusiera el ateísmo en nombre de cualquier dialéctica. El decía: «Vender a la humanidad su liberación económica por el establecimiento de un sistema, no es solamente engañar y robar a la humanidad... es cometer el crimen más grave para un socialista... Sería la mayor prevaricación, la mayor corrupción utilizar la liberación para esclavizar a los liberados bajo el dominio de la mentalidad de los libertadores. Sería algo así como tender una emboscada universal a toda la humanidad. No reclamamos la creación de animalidades ni de humanidades, sino que pedimos humildemente que los bienes económicos de la presente humanidad sean administrados de la mejor forma posible. Ante todo somos modestos. Un socialismo orgulloso sería una aberración. Un socialismo metafísico sería criminal o loco»[26]. Negándose así a ligar el socialismo a toda especulación que intentara eliminar la fe cristiana pretendiendo ser su heredera, rechazando el orgullo de un humanismo nuevo que surgiría necesariamente del ateísmo, Péguy rechazaba en su consecuencia marxista todo el movimiento de pensamiento que había pretendido ser la superación definitiva y el retorno del antiguo «reino de Cristo» para utilidad de un ilusorio o engañoso «reino del Hombre»[27].

Fiel segundo de Marx, también Engels reivindica el origen hegeliano de su común doctrina: «Nosotros, los socialistas alemanes, estamos orgullosos de no descender sólo de Saint-Simon, de Fourier y de Owen, sino también de Kant, de Fichte y de Hegel». Sin embargo, sólo a través de un Hegel

---

[25] Cf. *Lidéologie allemande*, t. premier. III, San Marcos, 4, citando según Stirner 2 Cor. 5, 17.: «Si alguien viven en Jesucristo, será una nueva creatura; el hombre viejo ha muerto y todo es nuevo. *Loc. cit.*, p. 167.

[26] *Loc. cit.*, pp. 12-17 y 31.

[27] Cf. p. 15: «Nunca hemos dicho que nosotros suprimiríamos los problemas humanos». Y p. 18: «Es efecto de una curiosa inteligencia el imaginarse que la revolución social sería una conclusión, un cierre de la humanidad en la insulsa beatitud de las quietudes muertas. Es efecto de una ambición ingenua y perversa querer clausurar a la humanidad por la revolución social...».

descompuesto ya por Feuerbach y por Strauss y «desprendido de su envoltura mística» se encuentra con el pensamiento de Marx[28]. Si bien se aproxima también a la línea «joaquinita», es menos por efecto de la dialéctica hegeliana puesta a su alcance por Marx, que por su admiración por Tomás Münzer. El estudio que consagra en 1850 a *La Guerra de los campesinos en Alemania*[29], fundado sobre la compilación poco segura de Zimmermann, está dominado por la preocupación de demostrar una rigurosa analogía entre las dos revoluciones alemanas de 1525 y de 1848-1849, que debían inevitablemente fracasar, una en provecho de los príncipes y la otra en provecho de los grandes soberanos, porque la situación económica no estaba todavía madura. «Con una anticipación genial», Münzer «había ya vislumbrado el comunismo», y su «fanatismo revolucionario» se había inspirado en él. Ahora bien, Engels anota cuidadosamente que «él había estudiado con interés los escritos quiliastas de Joaquín de Calabria». ¿Qué doctrina había deducido de él?

> El enseñaba, bajo formas cristianas, un panteísmo ...que por momentos frisa el ateísmo. Rechazaba la Biblia... como revelación infalible. La verdadera revelación viviente, decía él, es la razón... Oponer la Biblia a la razón es matar al espíritu con la letra. Porque el Espíritu Santo del que habla la Biblia no existe fuera de nosotros. El es la misma razón... Münzer empleaba casi siempre la fraseología cristiana... pero el pensamiento herético brota por todas partes en sus escritos y deja ver que el disfraz bíblico tiene para él menos importancia real de lo que hoy pueda tener para muchos discípulos de Hegel...[30].

Engels no pierde el tiempo en justificar esa relación sumaria que establece entre Münzer y Joaquín. Le basta con la consideración de que para Münzer el reino de Dios debía ser instaurado socialmente sobre la tierra y constituir en ella una Iglesia totalmente nueva, como habían anunciado los profetas[31]. Pero ha creado en el marxismo una especie de tradición[32], que retomando el paralelo, se esfuerza en precisarlo. Así, para el ruso Smirin, Münzer había recibido de Joaquín la idea de «una subversión temporal inminente», de la que debería resultar «una total purificación humana». Idea obtenida gracias a una exégesis original, que permitía «proyectar las

---

[28] Cf. su carta a W. Graeber, dic. 1839: «A través de Strauss, he llegado en camino directo hacia el hegelianismo». Citado por H. DESROCHE, *Socialisme et sociologie religieuse*, 1965, p. 181. *Anti-Dühring*, prefacio de la 2.ª ed. trad. de Emile Bottigelli, Ed. sociales, 1963, p. 41. Hegel no ha expuesto todavía «las leyes dialécticas del movimiento» de la historia más que bajo una forma «mistificada».

[29] Trad. fr. con prefacio de D. Riazanov y el prefacio de Engels para la reedición de 1874.

[30] Pp. 65-69, y 140-141.

[31] *La guerre des paysans*, p. 69.

[32] Ver también, Karl KAUTSKY, *Der Kommunismus in der deutschen Reformation.*

profecías del Apocalipsis sobre la historia presente y futura»; solamente, él habría descartado «el puro objetivismo de una exégesis cuyo corolario era una espera pasiva», para atribuir al pueblo y a la razón humana un protagonismo activo en la transformación esperada[33]. Para el alemán Töpfer, esta misma diferencia entre los dos profetas debía ser atenuada, porque ya, según el abad de Fiore, los «hombres espirituales» tienen un cierto papel activo que desempeñar para «contribuir a la realización de las intenciones divinas»; más aún, su mismo anuncio de lo que ha de venir puede sin más, en ciertas circunstancias, convertirse en «una llamada a la acción divina, o incluso revolucionaria»[34].

Tanto a propósito de los lazos establecidos entre Münzer y el marxismo, como de los lazos análogos establecidos entre Joaquín de Fiore y Münzer, y como en general a propósito de las numerosas aproximaciones hechas entre «los movimientos quiliastas medievales» y las «ideologías totalitarias modernas», uno está en su derecho de estimar, con Henri Desroche[35], que «tales continuidades tipológicas» son frecuentemente «discutibles». Con mayor razón uno puede tener dudas sobre la autenticidad de ciertas relaciones de filiación, incluso cuando son afirmadas por el presunto hijo. Así, por ejemplo, como observaba recientemente Henry Mottu, Engels abusa cuando pretente o parece pretender «que conoce lo que pensaba realmente, objetivamente Tomás Münzer mejor que el propio Tomás Münzer». Cuando afirma que para Münzer «el Espíritu Santo es precisamente la razón», se da una verdadera transmutación de sentido, cuyo anacronismo voluntario y consciente es por lo menos excesivamente brusco» y lo mismo sucede con la pretensión de Jacob Taubes de «identificar pura y simplemente las intuiciones de Joaquín con el contenido de la filosofía hegeliana, la *plenitudo intellectus* del Calabrés con el saber absoluto de Hegel»[36]: para todo historiador, aunque sea poco estricto, esto tiene algo de chocante. Incluso en los casos en que se constata una vinculación histórica real, habrá que sostener con Karl Mannheim[37], «en oposición con aquellos que intentan derivarlo todo del pasado, que la forma moderna tomada por

---

[33] Trad. allemande, *Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der grosse Bauernkricg*, Berlín, 1952. Según H. MOTTU, *La manifestation de l'Esprit selon Joaquin de Fiore*, p. 305.

[34] *Das Kommende Reich des Friedens...* Berlín, 1964. Cf. Mottu, p. 306, que observa con razón: «El gran enigma histórico de la obra auténtica de Joaquín es el saber por qué ese "sistema", tan medieval y tan monástico, ha podido servir de garantía a movimientos protestatarios tan diversos en la historia».

[35] Archivos de sociología de las religiones, 5, 1958, p. 178.

[36] *Joachim de Flore et Hegel, Apocalytique biblique et philosophie de l'histoire*, Primo Congresso internazionale di Studi Gioachimiti, 19-23 septiembre 1979. Cf. Jakob TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, Berna, 1947, pp. 90-98: «Joachimitische Prophetie und Hegelsche Philosophie».

[37] *Idéologie et Utopie*, 1929: trad. Pauline Rollet (sobre la versión inglesa de 1936), p. 64.

la idea es "si no siempre" mucho más importante que su origen», sí al menos muy diferente. En resumen, no se pueden pasar por alto las transformaciones. Y sin embargo, no se pueden negar las analogías y la filiaciones, pero es una cuestión de prudencia. Hasta un Norman Cohn, propenso al concordismo en semejantes materias, ha juzgado que la «resurrección y la apoteosis que conoce Münzer... desde Engels hasta los historiadores comunistas de hoy... encierra sorpresas»; «transformarlo en un gigantesco símbolo y hacer de él un héroe de la lucha de clases» le parece una «solución demasiado simplista»[38]. Esto mismo es lo que vamos a constatar, en un contexto más amplio, en el más brillante y el más independiente, pero también, el más fantasioso de estos historiadores, Ernst Bloch.

Según Bloch, existe «un evangelio puro», el de Cristo, que desgraciadamente fue reemplazado en la práctica «por un segundo evangelio, el evangelio sobre Cristo» (como se ve no se esfuerza demasiado en inventar nuevos términos). ¿Cuándo tuvo lugar esta sustitución? Se nos deja elegir entre la redacción de los propios evangelios, desde el siglo I, y la acción decisiva de San Agustín, en el siglo V. De hecho, en el intervalo, se descubren al menos algunos heraldos del porvenir, en los que revive el mensaje auténtico de Jesús. Bloch cita tres nombres, tres nombres de «herejes»: Marción, Tertuliano y Orígenes. En los tres resonó «el anuncio del nuevo eón de una divinidad que había permanecido desconocida hasta entonces». Olvidando quizá que Marción rechazaba la herencia del Antiguo Testamento, hace de él el prototipo de los cristianos que, fieles al espíritu apocalíptico del cristianismo más primitivo, rechazan a un Dios Padre semejante todavía a Júpiter. Tras él, Tertuliano y luego Orígenes esperaban el «reino del Paráclito, que no puede ser considerado sino como colectivo». Pero esas grandes voces apenas fueron escuchadas. En la «Iglesia del Imperio Romano» también prevaleció la imagen de un Cristo «que debía mantener a los esclavos en su traílla»: ya había sido esbozada en el Sermón de la Montaña. «Rechazadas por la doctrina oficial de la Iglesia, las esperanzas milenaristas de la inmanencia» fueron, en lo posible, destruidas aún más «de la forma más enérgica por San Agustín»[39]: el fuego de los mil años comienza ya con Cristo; si un hombre confiesa su fe en su Redentor, eso es

[38] *Op. cit.*, pp. 259-260. Una relación de los estudios publicados y de los principales juicios emitidos sobre Münzer desde Lutero hasta nuestros días, ha sido redactado por Frédéric HARTWEG, *Thomas Münzer, théologien de la révolution en Utopie, marxisme selon Ernst Bloch*, Payot, 1976, pp. 205-221. Ver también Francis RAPP, *Foi et révolution au XVIe siècle, Thomas Münzer vu par des marxistes et des théologiens*, en Les quatre fleuves, 3, 1974, pp. 81-85. Cf. A. FRIESEN, *Th. M. in Marxist Thought*, en Church History, 1865.

[39] Sacando punta a todas las cosas, Bloch, por otra parte, es feliz citando una palabra de ese Agustín cuyo pensamiento execra: «Dies septimus nos ipsi erimus». Palabra profunda, que él pone al servicio del «homo absconditus» para apartar del *Novum* esperado toda referencia a un Dios distinto del hombre. *Pr. Hoffnung*, pp. 1406 y 1522: *Atheismus...* c. 30.

ya la primera resurrección. El reino en que los justos reinan con Cristo es únicamente la comunidad eclesial de los creyentes, el Estado de Dios sobre la tierra, la *civitas Dei terrena*[40].

Esta doctrina agustiniana se impuso tan fuertemente que «el cristianismo puro», a finales del siglo XII, todavía «no había sido descifrado», ni en lo que concierne a la moral ni en lo que concierne al conocimiento. Por primera vez, Joaquín de Fiore lo ha hecho resurgir clara y poderosamente proclamando un «tercer reino» del que será barrido el «temor del Señor», «una edad de los monjes», que pronto llegará, «pensada menos como una edad ascética que como un comunismo fraternal y sin propiedad». Pudo hacerlo porque había comenzado por «transformar la doctrina trinitaria tradicional, que no contemplaba en la divinidad más que una pura distinción estática de puntos de vista, *(Standpunkte)*, en una gradación tripartita realizándose a sí misma en la historia». Así concibió una historia de la humanidad en progreso, aún incompleto. «Lo que en el pensamiento místico era hasta entonces considerado como una ascensión gradual del alma individual, el tránsito coherente de un estado psíquico a otro, fue proyectado por él sobre todo el proceso de la humanidad». Grandiosa perspectiva y radical innovación; en realidad, liberación del agustinismo; y, más aún, liberación de todo el cristianismo tal como éste se había constituido usurpando «el lugar del Evangelio», retorno al primer origen: esa fue «la valentía específica» de Joaquín. El monje calabrés ha permitido «mezclar de forma nueva los caminos espiritual y terrestre hacia la felicidad», «ha vuelto hacia el futuro las miradas que se habían quedado fijas en el más allá y ha contemplado su ideal, no en el cielo, sino sobre la tierra»[41].

Joaquín no ha carecido de discípulos. Uno de los más grandes, venido dos siglos después que él, fue Telesforo de Cosenza, cuyo «himno joaquinita» tiene acentos mucho más profundamente terrestres que los cánticos de Francisco de Asís. Telesforo canta en su júbilo: Dios se ha hecho hombre a fin de que el hombre, todo entero, fuese en sí mismo feliz, y no solamente el hombre interior, sino también «los ojos y los oídos, las bocas, las manos, los pies, los hígados y los riñones». Es la misma predicación que reemprenderá Tomás Münzer con una nueva fuerza, dándole las mismas raíces doctrinales. Según él, «el Hijo se manifiesta con esplendor en la lejana tiniebla del Padre, y Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo se rompen bajo el asalto de la magia subjetiva, para no ser más que puras imágenes, pasajeras

---

[40] «La forme de la question inconstructible», en *L'esprit de l'Utopie* (Geist der Utopie), 1923, revisado y modificado en 1964; trad. A. M. Lang y C. Piron-Audard, Gallimard, 1977, p. 261. *Héritage de ce temps*, trad. Jean Lacoste, Payot, 1978, pp. 119 y 130. *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959, pp. 582-592, 1000-1003, 1559-1560 (trad. española: *El principio esperanza*, 2 vols. Aguilar, Madrid, 1975).

[41] *L'esprit de l'Utopie, loc. cit., Héritage de ce temps*, pp. 123 y 126. *Das Prinzip Hoffnung*, t. 2, p. 592.

copias del acceso a sí mismo, es decir, de la revolución comunitaria de la humanidad, como única imagen real de Dios», de un Dios que, por lo mismo, ha perdido su realidad. De ahí una nueva explosión de «embriaguez revolucionaria», como las había habido muchas veces después del tiempo de Joaquín, especialmente en los Taboritas y en los Husitas, como habrá otra bien pronto entre los Anabaptistas. Pero eran embriagueces todavía «abstractas y mitológicas». Eran suficientes «para poner en marcha la voluntad de cambiar el mundo», pero carecían de un «método» capaz de hacerles alcanzar su meta. Carecían también de una visión, suficientemente clara, del único verdadero cristianismo, el de la herejía. Por eso, hasta el siglo XIX, fracasaron siempre las esperanzas. La puerta entreabierta un instante, se volvía a cerrar. Triunfa la reacción. Las Universidades, al servicio del poder, se convierten en «los verdaderos cementerios del Espíritu»[42].

Pero finalmente llegaron Hegel y Marx. Sin duda es sorprendente ver a Hegel buscando las fuentes del cristianismo antes en Grecia y en Roma que en Galilea o en Jerusalén; sin embargo, él hubo de constatar claramente que con Cristo se han terminado las religiones «de la individualidad puramente espiritual: ahora comienza el Dios humanamente encarnado». Entonces se desarrolla «el luminoso demonismo de Hegel»: «una vez más, el viejo símbolo bíblico del *Eritis sicut dei* es el signo a propósito del cual la mística de la libertad se separa del misticismo de la reacción»[43]. En efecto:

> ...La religión cristiana contiene el principio de que el hombre posee un valor absolutamente infinito. Ese principio está precisamente unido al hecho de que el cristianismo contiene el dogma, revelado a los hombres por Cristo, de la unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana; aquí hombre y Dios, la idea objetiva y la idea subjetiva, no son más que una misma cosa. Bajo otra forma, esta idea se encuentra en el antiguo relato de la caída original; en este punto la serpiente no ha engañado al hombre[44].

[42] *Hér. de ce temps,* pp. 57 y 125. *Thomas Münzer théologien de la révolution,* trad. M. de Gandillac, Julliard, 1964, pp. 72-74 y 252. *L'esprit de l'Utopie,* p. 283.

[43] *Sujet-objet, Éclaircissements sur Hegel,* trad. M. de Gandillac, Gallimard, 1977, pp. 298-299 y 311, p. 313: «...El valor atribuido al mito de la serpiente constituye como un seguro criterio para distinguir el cristianismo heterodoxo del que en la Iglesia prolonga las antiguas religiones de Baal. Al papel de Prometeo en el calendario filosófico corresponde, en la historia revolucionaria de las herejías, el *Eritis sicut Deus.* El consejo anti-mítico de atreverse a saber encuentra aquí su mítico arquetipo, —la serpiente del Paraíso es, en cierta forma, la araña en el techo de la diosa Razón».

[44] HEGEL, (XIII, p. 124), citado por Bloch, *Sujet-objet,* pp. 318-319. Sin embargo, incluso la filosofía de Hegel se ha mantenido «aparte de la verdad seria del Front y del *Novum* mediante «la capa de la anámnesis platoniana»: *Le Principe Espérance,* t. 1, trad. Françoise Wuilmart. Gallimard, 1976, p. 38.

Marx viene a completar a Hegel aportando el método, la herramienta necesaria para el éxito de la «revelación socialista». Esta «difiere de aquellas que le han precedido por su carácter científico y concreto»; así pone fin a la «prehistoria de la humanidad», creando un mundo que no se verá ya más «atravesado por las crisis». Pero, «utopía verdadera», «permanece en correlación muy estrecha con todo lo que había de auténtico en la antigua utopía, con la parte de sueño que inflama de forma perdurable», y su esfera «no es totalmente diferente a la de Joaquín de Fiore»[45].

En los estudios sobre la tradición de la «tercera edad», ha escrito Raoul Manselli, el peligro está «en la improvisación y el diletantismo»[46]. En Bloch no hay ninguna improvisación tardía: desde sus primeras publicaciones, su punto de vista ha permanecido constante; no hay tampoco diletantismo, porque él se atiene apasionadamente a su sueño. Pero tampoco hay historia. Bloch puede un momento seducir «por su escritura brillante» y por «el esplendor barroco de sus evocaciones»; una vez disipadas «las doradas nubes» de su elocuencia[47], aún se puede admirar el extremado ingenio que emplea en tejer su tela con los materiales más heteróclitos; pero no se le puede tomar en serio. En ocasiones parece más bien un malabarista o un ilusionista. Al menos ofrece un caso de imaginación creadora de prodigioso desarrollo, que es característico, según Claudel, del romanticismo[48]. No tiene nada del trabajador escrupuloso en la lectura y en la interpretación de los textos, no retrocede ante ninguna atrevida extrapolación[49]. Hegelianizar a Joaquín de Fiore y a Tomás Münzer[50], marxistizar a Hegel a ultranza, asociar estrechamente a Marción con sus dos mayores adversarios, embarcar en confusa mezcla y en su propio barco a Cátaros, Valdenses, Joaquinitas de todas las especies, a Pico de la Mirandola[51], a Kant, a Tolstoi y a otros muchos, inventarse una genealogía que les hace a todos descender de los primeros mártires quemados por Nerón[52]... todo eso no son más que pecadillos, con tal de que se los considere fuera de su gran designio. Detalles mínimos en la vasta epopeya de la humanidad que Bloch parece haber concebido de repente, que él se ha esforzado por perfeccionar y a la que hay que contemplar en toda su amplitud.

---

[45] *Héritage de ce temps*, pp. 138 y 256-257. La misma nota en Eric J. HOBSBAUM, *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, tr. R. Laars. Fayard, 1966, p. 80.

[46] *Accettazione e rifiuto della Terza Età*, Archivio di Filosofía, 1971, p. 139.

[47] X. Tilliette, *Le Christ des philosophes*, 3, 1976, pp. 51-56.

[48] Cf. Paul CLAUDEL, Pléyade, Prosa, pp. 468-469.

[49] Ver los ejemplos señalados por H. MOTTU, *loc. cit. Das Prinzip Hoffnung*, 2, pp. 252, etcétera.

[50] Cf. las críticas que le dirige Georges LUKACS, *Histoire et conscience de classe*, trad. K. Axelos y J. Bois. Ed. de Minuit, 1960, pp. 236-238. Su libro sobre Münzer, ha escrito Frédéric HARTWEG, es «un caos verbal, cubista, indescifrable, oscuro y ampuloso»: en *Utopie, marxisme selon Ernst Bloch*, 1976, p. 209. Ver también *ibid.* el juicio de K. Holl.

[51] *La philosophie de la Renaissance*, 1972: trad. Pierre Kamnitzer, Payot, 1974, pp. 14-15.

[52] Cf. *Atheismus im Christentum*, Frankfurt, Main, 1968, p. 24.

En nombre de la tradición judeo-cristiana, Bloch anatematiza al paganismo antiguo. Pero es para colocar enseguida al Antiguo Testamento todo entero bajo el reino glorioso de Lucifer, que ha desbaratado las intrigas del Dios celoso, «escorpión venenoso», verdadero Satán, es decir, adversario del hombre, digno pariente no solamente de Zeus[53], sino también de Baal y de Moloch (parece que Bloch se acuerda aquí de Daumer, sin atreverse a invocar su patronazgo)[54]. Es para exaltar a un Cristo que ya no es Hijo de Dios sino Hijo del Hombre, en el que revive la serpiente del Génesis y que predica la revolución contra el dominio del demiurgo; nuevo Prometeo, no mediador o redentor, sino «Vencedor y Vengador», «germen del Paráclito» futuro, mensajero del «Pleroma del Espíritu Santo»[55]. La Iglesia, desde el día siguiente, ha vuelto a erigir el Idolo que había destruido; fue, ante todo, culpa de Pablo, que sustituyó el título escatológico de «Hijo del Hombre» por el de un «Cristo el Señor», que obtiene su reino mediante el sacrificio, a imagen del «Siervo sufriente». Y así el hombre fue condenado de nuevo a la «petrificación». Pero, tomando el relevo de las construcciones de Babel, de Jacob, de Job y de los profetas, un cristianismo «herético», el único verdadero, no ha dejado de protestar: al dios que repite que «todo es bueno, muy bueno», bajo su yugo, se opone el Hombre que dice: «He aquí que yo hago todas las cosas nuevas»[56]; uniendo las fuerzas de la gnosis y del apocalipsis forma una cadena ininterrumpida desde los Ofitas a Marx[57]. Ahora bien, quizá sea Joaquín de Fiore el principal eslabón de esta cadena: a partir de él, la llamada al Espíritu de liberación va extendiéndose progresivamente. En esta perspectiva hay que evocarle para medir su grandeza: «en plena herejía revolucionaria, ha hecho que se disuelva el antiguo Eón de dominación del «Padre» por el inminente Eón de Iluminación del Logos, contrario tanto a la Iglesia como al Estado».

Esto es lo que el marxismo intenta realizar. Sin embargo, a este último eslabón de la cadena aún le falta una cosa, la misma que le faltaba ya a Feuerbach. Este no había comprendido que, haciendo del humanismo una simple «teología invertida», no se puede llegar más que a «verdaderas trivialidades», porque «se pierde el aguijón de la trascendencia»; habría sido necesario separar el «núcleo» que «actúa en el corazón de toda religión, a saber, ese ideal del hombre, aún desconocido por él mismo, no realizado

---

[53] Su «anti-Olimpo» es un anti-Yahwismo. *Droit naturel et dignité humaine*, 1961, trad. Authier et Lacoste, Payot, 1976, pp. 257-258.

[54] *Atheismus in Christentum*, pp. 222 y 223.

[55] *L'esprit de l'Utopie*, pp. 329-331 (reproduciendo un escrito de 1918: «Formas del universal reencuentro de sí mismo o Escatología»). *Das Prinzip Hoffnung*, «Jesus, Apokalypse, Reich»; cf. t. 2, pp. 1493-1504.

[56] *Ibid.*, p. 329. *Ath.i. Christ.*, pp. 59-63, 172-189 y 207-211. Cf. Frank Paul BOWAN, «Ernst Bloch et l'eschatologie», en *Utopie, marxisme...*, pp. 196-200.

[57] *Atheismus im Christentum*, pp. 93, 217, 231-236, 240-241, 265, etc. *Das Prinzip Hoffnung*, pp. 1497-98.

en su plenitud, que se hipostasía míticamente en su creencia. Y Marx, deteniéndose en la liberación social, no ha sabido además procurar la independencia «al hombre nuevo», «a la salvación, a la fuerza del amor y de la luz»; él ha hecho bajar «sobre la tierra un *cielo* que no es más que una organización más o menos eudemonista, olvidando la música que debía resonar y escapar de ese mecanismo bien engrasado de la economía y de la vida social»[58]. En resumen, ni uno ni otro han conocido verdaderamente el alma humana, su irreprimible movimiento de transcendencia; no han realizado más que una «vulgar secularización» de la religión, sin recoger su herencia[59]. Lo que hacía falta era descubrir el ateísmo en el cristianismo, de forma que se pudiera decir en verdad: «Sólo un ateo puede ser un buen cristiano, sólo un ateo puede ser un buen cristiano». La esperanza que Bloch nos propone es la de una «transcendencia en el tiempo», una «superación inmanente», llegando hasta el descubrimiento cuyo doble modelo se concretiza en el Moisés del Exodo y en el Prometeo de la tragedia griega, símbolos, los dos, de Lucifer[60]. Y esa esperanza, por otra parte, trae consigo una exigencia de supervivencia por la metempsicosis[61], no tanto como prolongación de cada conciencia individual porque «nosotros no conocemos a aquel que duerme en la cámara oscura del instante vivido, ni poseemos ningún criterio para reconocer a nuestra alma en cada cosa más antigua» sino para que no se pierda nada «en el gran sistema del espíritu humano que se despliega». Existe un «plasma germinativo del alma» que «no puede ser llevado al abismo de la muerte eterna». «El Ultimo espiritual», ese Dios que es «nuestra profundidad», que anima «nuestra esencia luciferina» manifestada como «facultad de heroísmo, voluntad de crear, de saber, de «ser como Dios», ese «genio paraclético del mundo interior y de la comunidad doméstica», será por fin realizado «más allá del anonadamiento» de este mundo perverso[62].

[58] «La pensée socialiste», en *L'esprit de l'Utopie*, tr. fr. 1977, pp. 292-293. *Das Prinzip Hoffnung*, t. 2, pp. 1152-1153, y el último capítulo, pp. 1602-1628: Karl Marx und die Menschlichkeit; Stoff der Hoffnung».

[59] *Héritage de ce temps*, p. 377. *Atheismus im Christentum*, p. 318. Cf. *Spuren*, 1959; trad. Quillet et Hildenbrand, Gallimard, 1968, p. 29: «El hombre es una cosa que aún queda por descubrir».

[60] En un sentido, Prometeo, que era para Marx el mayor santo del calendario filosófico, «pasa a segunda fila, detrás de Job y de Moisés». —Pero es porque la Biblia le ofrece un tipo de Prometeos más grandiosos.

[61] Bloch ha recurrido a una especie de consenso universal, el de «todas las doctrinas esotéricas del mundo» apelando especialmente con Lessing. La doctrina de la inmortalidad, tal como la expone el Nuevo Testamento, «es un compendio de la metempsicosis, a causar de la proximidad inmediata para Jesús del juicio final». *Formes de l'universelle rencontre de soi ou Eschatologie*, 1918; recogido en *Geist der Utopie*, ed. de 1964 (*L'esprit de l'Utopie*, pp. 311-312).

[62] *Op. cit.*, y «La véritable idéologie du Royaume»: *L'esprit de l'Utopie*, pp. 297-330.

Se admitirá gustosamente con Pierre Furter que Bloch ha hecho saltar «las barreras que la ortodoxia marxista, desde Engels, había levantado contra los poderes de lo imaginario»[63]. Pero, ¿cómo admitir, si no es por una enorme ironía, que, utilizando para su propósito la Biblia judeocristiana a la medida de su capricho, él se haya revelado como un «exegeta de gran profundidad»?[64] ¿O que tomando por su cuenta la dogmática del «homoousios» para plantear su ateísmo, haya restablecido contra una Iglesia infiel el pensamiento de aquel a quien ella llama su fundador? ¿Cómo atribuirle «la paternidad de las teologías de la esperanza»[65], si no de un cierto tipo, discutible, de esas teologías?

Bloch querría «enseñarnos a esperar», querría enseñarnos una «esperanza auténtica, instruida y concreta», dotada «de una dimensión filosófica». Rechaza todo «más allá» que no fuera todavía más «la imagen refleja del Devenir»[66]. Rechazo plenamente justificado. Pero en cuanto se explica, no puede hacer otra cosa sino restablecer lo que quería descartar. Porque ha vuelto a introducir el sueño, cree fácilmente que su esperanza se escapa al «exotismo mitológico», apto para satisfacer «aspiraciones conseguidas»[67]. La distinción que establece entre «sueño nocturno» y «sueño despierto» le parece bastar —descartando a Freud— para fundar esta esperanza verdadera[68]. Pero si, en efecto, ella permite oponerse «al maleficio de la anámnesis», es decir a la esclavitud del pasado, una «conciencia anticipante», esto es, una apertura al porvenir, este porvenir «esperado», este «todavía no», ¿es verdaderamente «distinto»? Se perfila siempre sobre la «Frente» de un devenir[69]. El avance del Progreso colectivo, realizado por el hombre a través del espacio y del tiempo, es el que debe procurarlo en la prolongación

[63] Pierre FURTER, *L'espérance selon Ernst Bloch,* Rev. de teol. y de philos., 1965, p. 292.

[64] Gérard RAULET, *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch,* Payot, 1976. Presentación, p. 25. «La relectura» de los dos Testamentos es ingeniosa y fantasiosa, no se le podría atribuir ni objetividad ni profundidad. Sobre los presupuestos gnósticos de esta exégesis y de sus resultados: BALTHSAR, *La gloire et la croix,* último volumen, «Nouvelle Alliance», Aubier, 1975, p. 443. J. RATZINGER, *L'unité de la foi et le pluralisme théologique,* tesis 2.

[65] *Ibid.* «...por el propio deseo de los teólogos», se nos dijo con mucho seguridad.

[66] *Le Principe Espérance»,* t. 1, pp. 9 y 12-15.

[67] *Héritage de ce temps,* p. 138.

[68] *Le Principe Espérance,* t. 1, pp. 99, 102, etc. Cf. Catherine PIRONAUDARD, «Anthropologie marxiste et psychanalyse selon Ernst Bloch» en *Utopie, Marxisme...,* pp. 109-120.

[69] Por otra parte, no se olvide que ese llegar a ser es, para Bloch, en principio, «una tempestuosa peregrinación», como la de su héroe *(Thomas Münzer,* trad. Gandillac, p. 265); el llegar a ser de una *fraternitas militans* que «no concede ningún perdón a las bestias feroces», sino que blande contra ellas la bandera de la revolución, adornada con el arco iris, símbolo y presagio de la gran paz: *Droit naturel et dignité humaine,* 1961; tr. fr. 1976, Payot, p. 173. La imagen del Frente es ambivalente, sugiere también un frente de guerra. Ver también *Pr. Hoffnung,* 1959, p. 326: Si, en el seno mismo del amor, el odio no forma un polo tan concreto, no hay verdaderamente amor, etc. Es una toma de postura «más que cruda», comenta G. RAULET, *loc. cit.,* p. 48,» que le llevará a sostener una política «estaliniana», bien sea en el momento de los procesos de Moscú o en la Alemania del Este antes de que él se marchase».

de la historia. Transformando este mundo, se debe desembocar en la «patria de la identidad». El *Principio Esperanza* nos habla también de una «construcción», de una «edificación de la esperanza»[70]. Pero es precisamente ese «carácter prometeico»[71] el que le hace caer de nuevo hasta el nivel que había creído remontar. Secularizando la «religión», para plegarla a su servicio, Bloch la esteriliza y se priva del servicio que esperaba de ella[72].

Al término de un «diálogo sobre la esperanza» que había aceptado mantener con Bloch, recogiendo de boca de su interlocutor a la vez su negación de toda gracia y la concepción que de ello resultaba, Gabriel Marcel no pudo impedir, en un grito de dolor, deplorar este «achatamiento»[73].

¡Qué distinta es la esperanza cristiana y qué desconocida por Bloch, prisionero de su decisión de ateísmo y de sus fantasías gnósticas! Descartando toda idea de una salvación a conquistar, ella sobrepasa toda espera asequible a la imaginación: «lo que el ojo no vio ni el oído oyó, lo que el hombre nunca pudo imaginar», en ninguna clase de sueños.

Bloch cita con frecuencia a Lenin[74]. No es el único que descubre en él un cierto parentesco con Joaquín de Fiore. En 1931, E. Rosentock establecía un paralelismo[75]. Por la misma fecha, en su estudio sobre *Ideología y Utopía,*[76] Karl Mannheim veía en Joaquín a aquél que hizo resurgir con una nueva fuerza las viejas «doctrinas quiliastas, siempre combatidas por la Iglesia», cuyo germen revolucionario hubo de dar sus frutos en los Husitas, Münzer y los Anabaptistas. Resumiendo a grandes rasgos esta historia, Mannheim la termina con el fracaso de Bakunin, con quien «el utopismo quiliasta» habría llegado a su fin, vencido por el movimiento bien organizado del marxismo[77]. Sin hacer habitualmente alusión a Joaquín, numerosos autores de nuestro siglo, muchos de los cuales han influido poderosamente en el pensamiento contemporáneo, se refieren a la Trinidad cristiana, comprendida históricamente, siguiendo las huellas de Hegel y de Feuerbach. Para unos, se trata simplemente de oponer el reino moderno del

---

[70] *Le Principe Espérance* t. 1, pp. 25-27. Cf. pp. 28-29: «La esencia del mundo es ella misma al Frente» y «el hombre es el brazo del *Novum*».

[71] *Dialogue sur l'espérance,* en *Présence de Gabriel Marcel,* cuaderno 1, *G. Marcel et la pensée allemande,* Aubier, 1979, p. 44; cf. p. 54.

[72] *Le Principe Espérance,* t. 1, página 4 de la cubierta.

[73] *Dialogue sur l'espérance,* p. 67.

[74] Larga cita en *Das Prinzip Hoffnung,* pp. 8-9 y otras muchas.

[75] *Die europäischen Revolutionen, Blokscharaktere und Staatenbildung,* p. 20.

[76] La edición inglesa, *Ideology and Utopia,* traduce textos alemanes de 1929 y 1931, a lo que precede una primera parte redactada en inglés.

[77] *Ideology and Utopia,* Nueva York, 1936, pp. 211-244. Cf. *Idéologie et Utopie,* trad. P. Rollet sobre la ed. inglesa, Rivière, 1966. Puntos de vista análogos en Wilhelm E. MUHLMANN, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde,* trad. Jean Baudrillard, Gallimard, 1968, pp. 16-17.

Hijo al reino superado del Padre. Aquellos para quienes el Hijo es solamente el mensajero de un tercer reino, el reino futuro del Espíritu, los consideran como los representantes de un humanismo burgués, destinado él también a desaparecer. «El burgués, escribía Emmanuel Berth en 1935, es librepensador... Su metafísica no es ya una metafísica del Ser inmutable... Su religión no es la del Padre..., sino más bien la del Hijo, es decir, del movimiento que procede del Padre hacia el Espíritu... Pero su cultura es siempre la cultura tradicional..., en la que sigue siendo soberana la Idea platónica... Si bien el Tiempo comienza a ser una realidad para el burgués, no *cree* todavía en él y se apresura a volver a lo... Eterno, para escapar a un Devenir que le parece tranquilizador para seguir ejerciendo su dominio» [78].

Sigmund Freud nos ha dado un ejemplo ilustre de explicación del cristianismo como religión del Hijo. No solamente nos ha dicho: «El judaísmo había sido la religión del Padre, el cristianismo vino a ser la religión del Hijo», ha dicho también, con mayor precisión: «nacido de una religión del padre, el cristianismo se convirtió en la religión del Hijo y no pudo evitar eliminar al Padre» [79]. La teoría que debía conducir a Freud a esta concepción es demasiado conocida para que tengamos que recordarla aquí. Señalemos solamente que, según ella, una vez promulgada la Ley sobre el Sinaí, «la religión de Moisés no conoce más que sentimientos positivos con relación a Dios Padre»: admiración, respeto, gratitud. Sin embargo, «como la ambivalencia es un carácter esencial de las relaciones entre padre e hijo, era preciso que, en el curso de los siglos, la hostilidad, que un día había incitado a los hijos a matar a un padre a la vez admirado y temido, se manifestase de nuevo». La ocasión fue el retraso en la manifestación de las promesas. La hostilidad reprimida, se transformó, en la conciencia de San Pablo, en un sentimiento de culpabilidad: si nosotros somos desgraciados, pensó él, es porque hemos matado al Padre. Pero ese crimen, redimido por el sacrificio del Hijo, sustituyó, en la nueva fe, «al sentimiento embriagador de haber sido escogido como consuelo de la redención salvadora». Desde entonces, el Hijo se convirtió en Dios «*en lugar* de su Padre» [80].

Esta antítesis de la religión del Padre y de la religión del Hijo será retomada por Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) en *Sentido y sinsentido.* Le pareció en principio suficiente para oponer conservadurismo y revolución. El «reino del Padre» significa que «la perfección ya está realizada»; no tenemos más que asumir nuestro destino tal como es: «¡Hágase tu voluntad!». Pero con el reino del Hijo, todo cambia:

---

[78] Prólogo a la obra de Georges Sorel, *D'aristote à Marx,* Rivière. 1935, pp. 59-61.

[79] *Moïse et le Monothéisme,* trad. Anne Berman, Gallimard, 1948, pp. 134 y 204.

[80] *Op. cit.*, pp. 200-205; cf. 136-138; «Cristo *ha ocupado el lugar* de su Padre». El subrayado es nuestro.

> Hegel dice que la Encarnación es el «gozne de la historia universal»... Y en efecto, el Dios-Hombre y la Muerte de Dios transforman el espíritu y la religión. Como si el Dios infinito no se bastase a sí mismo, como si algo estuviera bullendo en su interior, como si el mundo y el hombre, en lugar de ser una inútil decadencia de la perfección originaria, vinieran a ser los momentos necesarios de una perfección mayor[81]. Dios no puede ya ser plenamente Dios y la creación no puede estar completa más que si el hombre lo reconoce libremente... Algo sucede, el mundo no existe en vano, algo hay que hacer, etc.[82].

Es decir, que la religión del Hijo no puede cerrarse sobre sí misma: ella introduce la religión del Espíritu. La aventura de la Encarnación desemboca en Pentecostés. Pero «Pentecostés significa que la religión del Padre y la religión del Hijo deben cumplirse en la religión del Espíritu, que Dios no está ya en el cielo, que está en la sociedad y en la comunicación de los hombres, en cualquier parte donde los hombres se reúnen en su nombre[83]. El paso de Cristo por la tierra no es más que el comienzo de su presencia en el mundo... Los cristianos no tienen que quedarse fijos en un episodio histórico, por más decisivo que haya sido. Tienen que vivir el matrimonio del Espíritu y de la historia humana que ha comenzado con la Encarnación...».

Pero, como los cruzados que buscaban un sepulcro vacío, «el catolicismo detiene y paraliza este desarrollo»; para él:

> La Trinidad no es un movimiento dialéctico, las tres Personas son coeternas. El Padre no ha sido superado por el Espíritu, la religión del Padre continúa en la religión del Espíritu, el temor de Dios, la Ley, no ha sido eliminada por el Amor. Dios no está enteramente con nosotros. Detrás del Espíritu encarnado permanece esa Mirada infinita ante la cual nos quedamos sin secretos, pero también sin libertad, sin deseo, sin porvenir, reducidos a la condición de *cosas* visibles... Así quedará marcada la reconciliación de los hombres consigo mismos y con el mundo; y así la Encarnación se torna en sufrimiento, porque no está completa, y el cristianismo viene a ser una nueva forma de la conciencia desgraciada...[84].

Merleau-Ponty es menos brutal que Bloch. No se atreverá a decidir si la revolución que él predica, rechazando las secuelas de un milenarismo que apunta hacia un porvenir completamente nuevo, difiere mucho de una

---

[81] Se notará en el pasaje ese falso dilema; puede encontrarse otro ejemplo en la p. 148: «Si los críticos católicos recusan la intuición... de una ágil libertad (la de Sartre), es que ellos querrían que el hombre tuviera el mismo destino que una cosa».

[82] *Sens et non sens*, Ed. Nagel, 1948, pp. 309-310 y 311.

[83] Cf. p. 226: «La religión es más que una apariencia vacía, es un fenómeno fundado en las religiones interhumanas. No desaparecerá como religión más que superando esas relaciones».

[84] *Op. cit.*, pp. 313-314. Cf. p. 315.

sabia idea del progreso. Más que la lucha a muerte y la contradicción, a él le gusta evocar la «superación» y el «cumplimiento»[85]. Es verdad que la «dialéctica», mezclada con la historia, permite unir los dos lenguajes, puesto que el pasado necesita ser contradicho «por las etapas siguientes en lo que ellas tienen de nuevo y de desconcertantes» y de este modo encontrarse «retroactivamente modificado por ellas», aunque sea una misma cosa «pasar a lo otro o convertirse en sí mismo»[86]. Más prudente también que Bloch, no exhibe pretensiones en la técnica de la exégesis: se mantiene casi enteramente en la zona de la metafísica y del símbolo. Dios, el Hijo el Espíritu, las tres edades, le ofrecen materia para un simbolismo a toda prueba. Se puede estimar que, después de Hegel y de Feuerbach[87], después de sus epígonos y de sus émulos, este simbolismo adquiere carácter de eslogan. Uno puede preguntarse por qué una profesión de ateísmo experimenta la necesidad de expresarse y de justificarse utilizando las palabras de la profesión de fe cristiana. Y también debe señalarse la arbitrariedad en el uso que se ha hecho de tales palabras. Sin duda Merleau-Ponty reconocía que «por sí mismo, el cristianismo no es un símbolo, es la verdad»; pero de hecho, en el caso presente, no es la verdad del creyente la que se convierte en símbolo para el filósofo, es el mismo sentido de lo que el creyente tiene por verdad lo que resulta totalmente falseado de antemano. Uno tiene derecho a extrañarse ante un filósofo capaz de tan finos análisis, de los que sus obras ofrecen tantos ejemplos. En un artículo sobre el Dios viviente, el Padre Jean Daniélou, con mucha moderación, ha señalado cuán artificial es la supuesta oposición entre la transcendencia del Padre y la encarnación del Hijo, como si el cristianismo en su propia lógica, hubiera tenido que abandonar la religión del primero para seguir la del segundo, totalmente distinta[88]. En efecto, ¿no prueba semejante interpretación como el propio Merleau-Ponty reprochaba a Emile Bréhier pocos años antes que, en lugar de comenzar por buscar cuál fue —y sigue siendo— la fe de los cristianos, él se refiere aquí «a una historia preparada y amañada según la idea de la inmanencia filosófica»? [89].

Francis Jeanson nos propone otra interpretación análoga de la fe cristiana, heredera de la fe de Israel y lo hace en nombre de la misma dialéctica histórica, religiosamente recibida de Hegel. Si después de los nombres de Yahveh (el Padre), y de Jesús (el Hijo) no pronuncia en el texto que se va a

[85] Ver, por ejemplo, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1954. Acepta que se le acuse de «renunciar a ser revolucionario» más bien que avalar un «marxismo de las antítesis»; pp. 12 y 312.

[86] *Le visible et l'invisible*, póstumo, Gallimard, 1964, pp. 123-124.

[87] *Sens et non sens*, p. 151. «Quizá finalmente la religión del Dios hecho hombre desemboca, por una dialéctica inevitable, en una antropología y no en una teología».

[88] *Signes*, Gallimard, 1960, p. 178 («Christianisme et Philosophie»: pp. 170-185).

[89] *Trascendance et Incarnation*, en Dios viviente, 6, pp. 89-96.

leer a continuación el nombre del Espíritu Santo, es porque desde Hegel (para no remontarse más arriba) se entiende que el Espíritu Santo es la Inmanencia, es la comunidad de los hombres, es *el Hombre:*

> ...Si la Palabra del Hijo puede hacer aparecer como Poder del Pecado y como Maldición lo que era alianza de fe y bendición según la Palabra del Padre, si el hombre ha sido ya salvado por Dios varias veces y si Dios mismo declara que viene una vez más a salvarle, si ha sido preciso que el amor, que era omnipotencia y sumisión al Omnipotente, viniera a ser luz y libertad, ¿por qué las nociones *cristianas* de amor, de gracia y de salvación no exigirían a su vez una nueva conversión de actitud? Si la Palabra de Jesús es una superación dialéctica de la de Yahveh, si la fe es la antítesis de la ley, ¿no estamos siendo expresamente invitados, por el Mensaje mismo, a superar el Mensaje, a preguntarnos por aquello que deberá ser la antítesis de esa fe convertida en tesis?
>
> ...No parece legítimo bloquear un movimiento progresivo en nombre de uno de sus «momentos», y menos de ese que ha manifestado claramente su aspecto dialéctico: si hay una historia «de la salvación», eso significa que la fe cristiana, que ha nacido de una conversión, debe conocer a su vez nuevas conversiones. Pero indudablemente hay que añadir que en este caso no se trata —como sucedió con la fidelidad precristiana— de esperar a un próximo Mesías o a un próximo Mensaje: si Jesús ha venido a liberar a los hombres, a ellos les corresponde el convertir su propia fe...[90].

Reaparece aquí todavía nuestro viejo esquema joaquinita. Sólo que, una vez más, Joaquín es hegelianizado, Hegel es marxistizado, la concordia literal entre los dos Testamentos sucesivos se ha cambiado en antítesis, la autoridad profética de Juan queda relevada por la de Pablo, la edad de la libre contemplación es sustituida por la de una libertad totalmente distinta. La personalidad de Jesús se esfuma, tiende a no representar más que un momento dialéctico, un poco como en Joaquín, donde tendía a no ser más que un «tipo». Sin embargo, hay una diferencia que podría ser capital: Joaquín no había soñado con un más allá de la tercera edad, aquí sobre la tierra; mientras que, si el Hombre ha reemplazado al Espíritu Santo, no se ve por qué haya de detenerse el juego de la dialéctica, por qué conversiones e invenciones no hayan de relanzarse unas a otras *in indefinitum.* Y lo que siempre es admirable es esa necesidad de apoyarse en la historia de la revelación cristiana arbitrariamente reconstruida para oponerle su contrario.

En un maravilloso sincretismo, Henri Lefebvre se refiere expresamente al «esquema triádico» del Evangelio eterno. Descubre en él «una importancia inestimable», que «la historia habitual de la filosofía y de la sociedad» han hecho mal en desconocer. Poco preocupado por la precisión, le basta

[90] *La foi d'un incroyant,* Seuil, 1963, pp. 120-122.

con observar que ese esquema tiene «mucha más agilidad que un esquema binario o unitario, que "incluye ritmos" y "corresponde a procesos"». Lefebvre lo diagnostica un poco por todas partes, incluso allí donde no se trata de ningún proceso histórico; lo ve «aparecer a través del pensamiento cartesiano, en el que lo infinito divino abraza a los dos modos de existencia de lo finito, la extensión y el pensamiento», pero es en Hegel donde triunfa definitivamente:

> ...¿Qué es el hegelianismo? Un entrelazamiento de tríadas, emitidas y retomadas por el tercer término superior, la Idea (el Espíritu)[91]... En cuanto a Marx, su esquema triádico modifica pero conserva el esquema hegeliano llevándolo (según Freud y Engels) a un nivel superior: afirmación-negación-negación de la negación, etc. ...Incluso existe para Marx una Santa Trinidad burguesa: el capital, la tierra, el trabajo (el provecho, las rentas, el salario). Y así sucesivamente.

Lefebvre nos advierte incluso que, «sorprendentemente, el positivismo, que combate toda especulación filosófica, adopta el esquema triádico»: es la famosa ley de los tres estados. Luego pasa a Nietzsche y a sus «tres metamorfosis del Espíritu». Termina por llegar a Heidegger, que «sigue el esquema triádico de la manera más ingenua: «el Ser —su ocultación—, su resurrección o resurgimiento»; pero aquí no hay más que un rápido excursus[92]. He aquí la conclusión verdadera: ¿«Por qué no aplicar a nuestra tríada, Hegel, Marx, Nietzsche, el propio modelo triádico? Hegel sería el Padre, la Ley; Marx, el Hijo y la Fe; Nietzsche, el Espíritu y la Alegría». Pero a Lefebvre le cuesta trabajo permanecer serio mucho tiempo: «esta aplicación, nos dice, no disimula su intención paródica». Y también: «¿Por qué esta reflexión, esta retrospección sobre las tríadas? Porque nada garantiza la eternidad de este modelo». Le habríamos pasado en silencio si no hubiera dicho él mismo de su «retrospección»: «Esta historia del Ser (el Poder Creador, el Verbo, el Espíritu) pasa por ser original entre la gente que ignora el Evangelio eterno»[93].

Roger Garaudy, a quien el P. Tilliette sitúa en compañía de Francis Jeanson entre los «ecos» y «los pequeños felibres» de Sartre y de Bloch[94],

---

[91] Sigue una larga enumeración de cinco tríadas hegelianas, «y así en adelante». De ellas, hacemos gracia al lector. Igualmente para Marx.

[92] *Hegel, Marx, Nietzsche, ou le royaume des ombres*, Casterman, 1975, p. 51. Para el pensamiento revolucionario, la dialéctica de Heidegger no puede ser más que una falsificación. E igualmente la que se pueda encontrar en Freud, porque «no hay nada nuevo en el inconsciente freudiano» (Bloch, *Pr. Hoffnung*, p. 61, cf. p. 898). Sólo sirve una «dialéctica optimista». El mismo Hegel es (para Bloch y para otros) un jamelgo y un morueco». (Pierre QUILLET, en *Utopie, marxisme*, p. 172).

[93] *Op. cit.*, pp. 38-40 y 51. La nota final apunta a Heidegger, pero se aplica también en su generalidad a todas las especulaciones triádicas que el autor acaba de evocar.

[94] *Le Christ des philosophes*, 3, 1976, p. 84.

desde hace tiempo está acostumbrado a los «grandes giros»[95] que, a merced de la actualidad, le van llevando de «revisión desgarradora» en revisión desgarradora; pero es admirablemente constante en un confusionismo patrocinado por Joaquín de Fiore. En 1946, evocando el mito de Anteo, en el que veía una imagen del partido comunista, declaraba: «Yo abrazo hoy al misterio de la Encarnación en toda su plenitud»[96]. En 1968, dirá que el verdadero marxista es aquel que «se ha hecho una concepción adulta de los dogmas cristianos»[97]. Su hostilidad constante contra la Iglesia católica, cuyo exponente más claro fue un mezquino panfleto de 1949, no le impedía cultivar este lenguaje. En 1965 nos hace admirar «el polo apocalíptico» del cristianismo en su oposición al polo «constantiniano». Bajo su forma espontánea, la religión era «un proyecto humano engañoso»; sin duda «es hermoso que el hombre, en su angustia, haya concebido tales sueños», pero era un opio que le adormecía. «La aportación fundamental del cristianismo» fue cambiar el sueño celeste en proyecto terrestre, palanca de una «protesta militante». Entre aquellos que lo han comprendido, sobresalen especialmente dos hombres: Juan Huss y Tomás Münzer. Podríamos esperar que hubiese citado aquí a su antecesor: Joaquín. Pero Garaudy, de un solo salto se remonta mucho más arriba: el gran iniciador es San Agustín, porque él ha comenzado la exploración de la «subjetividad», que debía cambiar la actitud del hombre respecto al mundo[98]. Agustín es rechazado, porque a partir de él «el cristianismo ha integrado la herencia dualista del pensamiento griego», lo cual ha hecho de él una fuerza conservadora; pero felizmente existe otra tradición, la «del Exodo», la de los profetas judíos y la del Apocalipsis de Juan; ella «pasa por el profético abad Joaquín de Fiore» para desembocar en Fichte, en Hegel y en Marx. En esta perspectiva, el ateísmo de Marx no aparece ya como «metafísico» sino solamente como «metódico»; su «proyecto prometeico» no rechaza más que «al Dios de los agujeros y de los álibis». «Quizá sea él el mejor defensor del honor de Dios». El verdadero marxista es el verdadero continuador de Cristo, con quien «el Dios de las transcendencias lejanas ha entrado en la historia cotidiana de los hombres..., destruyendo los tabúes y situándose más allá de la justicia, del bien y del mal...: pero para ser así el «auténtico quebrantador de cadenas», necesita «integrar ese momento cristiano, ese momento divino del hombre». Sobre esta huella, no nos asombramos de ver aparecer a Bloch y a Moltmann, a Lenin y a Mao Tsetung[99], y a esa sección de la

[95] Cf. *Le grand tournant du Socialisme,* Gallimard, 1969.

[96] *Antée,* Ediciones Hier et ajourd'hui, 1946, p. 191. El libro es un homenaje al «Parti bolchevik» y lleva en exergo una página de Stalin.

[97] Epílogo a Giulio GIRARDI, *Marxisme et christianisme,* 1968, p. 314.

[98] *De l'anathème au dialogue,* Plon 1965, pp. 68, 79, 111-117. Agustín ha jugado este papel principal «a pesar de su platonismo y del conservatismo que de él se desprende».

[99] *L'Alternative;* cambiar el mundo y la vida. Laffont, 1972, pp. 112 a 138.

juventud cristiana que establece un «lazo cada vez más íntimo entre resurrección e insurrección» y para quien «lo único divino concebible y vivible es la fuerza creadora del corazón de cada cosa»[100]. Todo esto, en 1972. En 1975, el confusionismo hace una nueva escalada para alcanzar por fin su punto culminante. «La política, la creación artística y la fe no son sino una misma y sola cosa. Aprender a tomarlas en su unidad, es la filosofía... Ser un militante político, aprender a descifrar la pintura, la poesía o la música, vivir la propia vida y revivir con la vida primordial de la fe, de la Cruz y de la Resurrección, todo esto no forma más que una sola realidad». Eso es lo que nos habría explicado el gran Joaquín de Fiore —citado cuatro veces como testigo— flanqueado por sus dos acólitos obligados, Juan Huss y Tomás Münzer, que nos han «enseñado la esperanza». En lugar de mantenernos esclavizados en el «discurso teológico», en «las ideologías de justificación o de sacralización», como hacen las Iglesias[101], ellos nos han llevado a comprender que la fe en Dios consiste en creer que «el hombre es siempre más que hombre». Nosotros sabemos ya que el verdadero Dios es «el Espíritu», es decir, «que se derrama en el corazón del hombre —de todo hombre— una fuente inagotable de creatividad de una vida nueva»[102]. Y he aquí cómo, el santo abad de Fiore, reemplazado hoy por los Blondel (!), los Moltmann y algunos otros, entre los que está también el gran Mao Tsetung, habiéndole enseñado a Garaudy «que el movimiento de liberación concluye todo el tránsito de la animalidad a Dios», le permite declarar en conclusión: «Yo soy cristiano»[103].

Si a veces los extremos se tocan, no siempre es únicamente por efecto de convergencia: también puede ser por comunidad de origen. No se confundía Hans Küng cuando evocaba «el joaquinismo» asociándolo al idealismo alemán (cuya consecuencia inversa es el marxismo) y a los sistemas totalitarios del siglo XX[104]. Es éste un punto de coincidencia con el cardenal Ratzinger[105]. Ciertamente en uno y otro caso, el sueño del abad de Fiore es totalmente irreconocible; los que lo habían hecho suyo, en el decurso de los siglos, lo habían corrompido desde hacía mucho tiempo. No hay necesidad de insistir en ello. Pero no es menos cierto que «por diferentes rodeos, Hitler y Mussolini deben sus eslogans... de «Führer» o de «Duce» a la herencia joaquinita». Uno de los principales responsables de esta filiación abusiva parece haber sido Cola di Rienzo; antes de inspirar el fascismo,

---

[100] *Op. cit.*, pp. 42-44.

[101] *L'Essentiel.* Laffont, 1975, p. 261. En *Antée* se había dicho de Pío XII: «El vicario de Mammon ha soñado con unir el culto del becerro de oro con el de Wotan» (p. 110).

[102] *Op. cit.*, pp. 233-234 y 251-252, etc. Ver también la respuesta a Claudio Zanchettin en *L'Église interrogée*, pp. 43-45.

[103] *Op. cit.*, pp. 261-265.

[104] *L'Eglise*, tr. fr., t. 1, p. 268.

[105] *Le Dieu de Jésus-Christ*, trad. H. Rochais, coll. Communio, Fayard, 1977, p. 114.

había influido en el siglo XIX sobre el movimiento nacional que había tomado como consignas «la nueva Italia», o «la tercera Italia» o «la tercera Roma». Para Alemania, la herencia indirecta o la imitación abusiva, es aún más flagrante; «la vieja expresión joaquinita del «Tercer Reino» ha tomado la significación patético-mística, que nos es demasiado conocida, de la dominación milenaria establecida por el Führer» [106]. La obra de Arthur Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich* (1923), presenta «una mezcla de la tríada hegeliana y de la idea de un tercer testamento», ésta procedente sin duda del ruso Merejkowski, amigo del autor [107]; ahora bien, esta obra, bien o mal comprendida, debía contribuir a ganar para el nacionalsocialismo a una parte de la juventud alemana que vino a ser «la élite del movimiento» [108]. En su *Mito del siglo veinte*, que apareció en 1930, Alfred Rosenberg, «pensador genial y profeta inspirado», que fue el inspirador de Hitler, como Houston Stewart Chamberlain lo había sido de Guillermo II, no deja de exaltar a los Begardos, a los Hermanos del Libre Espíritu [109], a los místicos renanos, particularmente a Eckhart, y por fin al inevitable Tomás Münzer. Las *Memorias*, que redactó en prisión, esperando comparecer ante el tribunal de Nüremberg, dejan adivinar otras fuentes más recientes, curiosamente explotadas:

> El cristianismo según San Pedro reinaba en Roma, el cristianismo según San Pablo reinaba en el protestantismo, y la religión según San Juan, basada en el amor al prójimo, llegaba al tercer rango y servía muy frecuentemente para asegurar el dominio de las dos primeras formas, a pesar de la entrega sincera de aquellos que cuidaban a los enfermos como si fueran sus siervos. Sobre este punto las ideologías chocaron con extrema violencia... [110].

Si nos quedamos aquí, no se ve bien a qué punto de la historia quiere corresponder este texto. Si se ha leído el *Mito*, no puede uno menos que

---

[106] Cf. Günther BORNKAMM, *Die Zeit des Geistes. Ein johanneisches Wort und seine Geschichte*, en *Geschichte und Glaube*, erster Teil, Gesamm, Aufastze, Bd 3. Munich, 1968, pp. 90-103. René DE HAES, *Pour une théologie du prophétique*, Lovaina-París, 1972, p. 120.

[107] H. MOTTU, congreso internacional de 1979, que observa segazmente: no porque «los Nazis se ampararan en el libro, traicionando su sentido, tiene alguien *derecho* a hacer del joaquinismo una especie de espiritualismo difuso, abierto a todos los yerros de barbarie del siglo XX». Sobre Merejkowski, ver el capítulo siguiente.

[108] Ernst BLOCH, *Héritage de ce temps:* pp. 57-58, 127-128, 133. Bloch reconocía sin embargo que el sueño nazi sacado de esta obra «es la inversa de las profecías que desde Joaquín de Fiore han obsesionado a toda la Edad Media y que se vuelven a encontrar en Lessing».

[109] Bernard-Henri LEVY nota a este propósito que diversas ligas de juventudes hitlerianas se denominaban «libres espíritus alemanes», «liga de los pordioseros», etc.: *Le testament de Dieu*. Grasset, 1979, pp. 66-67. Cf. a propósito de Chamberlain, p. 68.

[110] SERGE LANG y ERNEST VON SCHENCK: Testamento nazi, *Mémoires D'Alfred Rosenberg*. Trad. Raoul Ergmann. París-Ginebra, Ed. des Trois Collines, 1948, p. 103.

sorprenderse, porque allí se encuentra esta frase, que es como el leitmotiv de toda la obra: «El valor central del cristianismo es el Amor; el valor central de una teoría de las razas es el Honor: no hay conciliación posible entre uno y otro. El Amor es un principio disolvente». ¿Acaso las meditaciones del prisionero le habian llevado al camino de conversión? De ninguna manera. Y pronto se explica. Adivinamos primeramente que, después de haber evocado al «cristianismo» de Pedro y al de Pablo, a los que rechaza, Rosenberg habla de la «religión» según Juan, al que no coloca en la línea cristiana[111]. Desde entonces, este «amor al prójimo» parece ser alabado aquí, en oposición a la fe cristiana, contra toda relación a una divinidad transcendente. Esa llamada al amor es pura y simplemente un argumento de circunstancia, en beneficio de la ideología racista, que choca en efecto con la moral cristiana «con extrema violencia»: «Decenas de millares de mujeres en plena salud entregaban su vida al servicio de incurables, de enfermos mentales... ¿Era humano prolongar la vida de esos miserables?, etc.»[112].

No bajo el patronazgo de Joaquín de Fiore, sino bajo el del «gran movimiento de los Cátaros», unas líneas después del párrafo que hemos citado, Alfred Rosenberg introduce su religión según San Juan. «Curiosa alianza la que unía una voluntad de liberación religiosa, de carácter gótico-occidental, a unas influencias místicas nacidas tardíamente en Irán... Como querían sentirse absolutamente cristianos, los Cátaros escogieron entre las diversas posibilidades que les ofrecían los evangelios y optaron por San Juan. A la religión de Pedro, a la del poder de la Iglesia, opusieron la doctrina del intercesor, etc.»[113]. Sus ideas sobre los Cátaros son tan confusas (o más bien tan firmes en su error) como las de muchos sobre Joaquín de Fiore. Pero cualesquiera que sean las quejas que se puedan alimentar contra las teorías del santo abad, uno se siente feliz de que su nombre no esté directa y explícitamente mezclado con las exposiciones del gran profeta del nazismo[114].

---

[111] Al menos si la traducción francesa es del todo exacta.

[112] Esta explicación tiene el mérito de la evidencia. Se puede suponer también, como hacen los editores, que Rosenberg, «por una vez, reencuentra aparentemente en la caridad el eco de la importancia tomada en la civilización helénica por el amor terrestre», o que habla así «por odio a los curas», o que recae bajo la influencia «de los elementos ocultistas, teosóficos o rosacrucianos de la Sociedad de Thulé», que soportará antes de la empresa de Hitler.

[113] *Loc. cit.*, p. 104.

[114] No hay que confundir a Alfred Rosenberg con Alphonse Rosenberg, autor de un pequeño volumen: *Das Reich des hl. Geistes,* traducción alemana de extractos de Joaquín, con una introducción.

Capítulo decimoctavo

DEL LADO DE RUSIA

I

De Cieszkowski a Dostoievski

Pasemos a Rusia. El conde Auguste Cieszkowski, dos veces ya entrevisto, primero a través de Mickiewicz y luego a través de Moses Hess, puede introducirnos en ella, porque nació en la Polonia rusa en 1814 y murió en la Polonia prusiana en 1894. Su obra principal, en la que —nos dice— ha volcado toda su doctrina, es un comentario al «Padre Nuestro» (Ojeze-nasz) en cuatro gruesos volúmenes. Los tres últimos volúmenes, que explican una tras otra las siete partes de la oración, redactados en el curso de los años treinta, quedaron manuscritos por el autor; no verían la luz hasta los años 1899, 1903 y 1923; el primero, que es en realidad el último en fecha, fue publicado sin nombre de autor poco después de su redacción, a instancias de Krasinski, en 1848[1]. Es el que contiene la síntesis. Desde la introducción estamos metidos en pleno joaquinismo, en un joaquinismo modernizado:

> ¡El tercer mundo está llegando! ¡He aquí que se dibuja el arco iris de la humanidad, ese signo supremo de la eterna alianza! Ha concluido la era de la Gracia, ha comenzado la del Mérito... A la Humanidad le toca desde ahora vivir su propia vida, crear la Tierra prometida. Tocamos ya el

[1] Traducido en 1906 sobre la edición polaca por M. V. Gasztowtt y por el hijo del autor. París. Soc. de imprenta y de librería. La traducción de los tres elementos, por Paul Cazin y el hijo del autor apareció *ibid.* en 1927, 1928, 1929.

término de la época inaugurada por Cristo. Tras la larga travesía del océano de la segunda época, llegamos a la Tierra prometida de la tercera.

En las siete peticiones del *Padre Nuestro* están contenidos «los siete principales misterios del porvenir». En ellas se acaban todas las revelaciones hechas a la especie humana, son en verdad «la revelación de la revelación»; pero hasta nuestros días, su «sentido eterno» no podía aún ser descubierto, porque no estaban cumplidos los tiempos. «La gran ceguera de la era cristiana es el haberse considerado como el estado definitivo». Ciertamente, el Verbo absoluto se ha hecho carne, de una vez por todas, en Cristo, ha aparecido entre nosotros; pero todavía no se ha manifestado socialmente. ¿No nos lo ha advertido el mismo Cristo? «Ahora, dijo a Pilatos, mi reino no es de este mundo». Anunciaba con eso que un día su reino sería de este mundo. Y su palabra se cumplirá[2].

Algunos innovadores pretenden superar a Cristo. Espíritus superficiales y corazones helados alimentan la esperanza sacrílega de destruir su obra. Por el contrario, ella será al fin comprendida y cumplida por «una nueva explosión del cristianismo»[3]. Atravesamos un período sombrío, en el que «el brazo secular se ha deshonrado», en el que «el brazo espiritual se ha embotado»[4]. Pero es preciso que consideremos el conjunto de la historia: entonces la revelación divina aparece «como una marea siempre creciente»; es una «educación de la humanidad» que se prosigue en tres etapas. La primera preparaba la venida de Cristo. Con Cristo ha comenzado la segunda, que procede enteramente de él, y que prepara la transformación cuyo germen él nos inoculó. La reciente Revolución política, que sucede a las dos revoluciones, religiosa y científica, de los últimos siglos, ¿no es el pródromo de esta transformación definitiva? Se puede resumir todo en la sucesión de los tres Adanes. Tras la vida natural recibida del primer Adán y después de la vida de gracia recibida del segundo, va a comenzar una tercera vida, la vida propia del espíritu, recibida del tercer Adán, aquél que en la Revelación se llama el Paráclito. Un poco de tiempo aún, y vamos a poder saludar con el poeta «un nuevo orden de siglos» y a proclamar con el Apóstol: «todo ha sido renovado»[5].

Después de haber mezclado así la aportación de Lessing, «uno de los verdaderos sabios de la humanidad», con la de J. de Maistre, «el último de los grandes doctores de la Iglesia», después de haber contemplado, como Ballanche o Quinet, a la Revolución Francesa como al gran signo anunciado del cumplimiento cristiano, Cieszkowski comienza a profundizar en el

---

[2] Jo 18,36.

[3] *Notre Père*, t. 1, pp. 3 a 46.

[4] Doble alusión al abandono de Polonia por las potencias occidentales y a la actitud de Gregorio XVI.

[5] *Op. cit.*, pp. 47 a 70.

examen de las tres edades, gracias a los recursos que le ofrece la dialéctica hegeliana.

Toda la historia humana, escalonada por las tres etapas cuyos iniciadores son Adán, Cristo y el Paráclito, está colocada por otra parte bajo los signos sucesivos del Padre, del Hijo y de Espíritu Santo. Pero consiste igualmente toda entera en la sucesión de tres momentos esenciales: primero, de absorción, luego, de despegue, y por fin, de armonización. «La primera edad fue la del Panteísmo y del Despotismo», sustituida sin cambio sustancial por el Politeísmo y la Policracia. Cuando ese reino «del egoísmo innato» hubo llegado a su colmo, fue vencido por Cristo, que situó al hombre en una «dirección diametralmente opuesta, la de la abnegación de sí mismo». El cristiano se conoció y se reconoció separándose de todo lo que no era él. Y así resultó una crisis de desagregación; fue una «época de desdoblamiento universal, de profundo análisis, de lucha por dentro y por fuera»: segundo momento dialéctico, marcado por el «poder infinito de negación» del «mundo del pensamiento». A la edad del «monismo inmediato» sucedía la edad del «dualismo» o del mundo en lucha consigo mismo. Mientras que en la antigüedad la vida del cuerpo ahogaba a la del alma, ahora la vida del alma vino a ahogar a la del cuerpo. En cierto sentido, esto fue para el mundo «una caída profunda, universal, horrible» y, sin embargo, éste fue el camino de la salvación. Porque el mundo «se había hundido bajo su propio peso y se descomponía vergonzosamente en sí mismo, cuando Cristo le rechazó y le reemplazó por un mundo superior». Tal «desgarramiento» era condición indispensable para que se realizase un día la «síntesis orgánica» que ahora se aproxima. Ni los Judíos ni los paganos podían comprenderlo espontáneamente. Así, para «enterrar el viejo mundo» y «abrir una nueva era», hacía falta «un parto de naciones enteramente nuevas»: éstas fueron los pueblos germanos (todavía reencontramos aquí a Hegel), a los que Virgilio había vaticinado y saludado:

> ...Jam nova progenies caelo demittitur alto[6].

Pero, en lo sucesivo, hará falta que lleguen los esclavos, aportando su «inclinación a la unidad, a la comunidad, a la solidaridad», tan extraña y hasta odiosa para las tribus germánicas. «¡Oh, raza desgraciada, nacida para la libertad y hundida en la esclavitud!... Se te llama la raza de los Esclavos... ¡Acuérdate de que ya una vez los Esclavos han salvado al mundo!»[7].

Estas son las gradas «del Espíritu de la Humanidad, los escalones que el Espíritu del mundo ha debido subir uno tras otro... tan embrollados, tan contradictorios y —sin embargo— siempre progresivos». Ellos constituyen

---

[6] *Op. cit.*, pp. 71-160.

[7] *Op. cit.*, pp. 283, y 291-292.

la «dialéctica de la Historia»... «Este descubrimiento de una Trinidad en su desarrollo es la experiencia fundamental que introduce finalmente en la historia el orden y la lógica»; ella permite ver que las revelaciones anteriores eran verdaderas, pero con una verdad aún aproximativa, que el Dios «del Antiguo Testamento no era más que presentido, sospechado y buscado desde fuera del Espíritu; que el Dios del Nuevo Testamento no era más que anunciado, pensado y admitido en el interior del espíritu; que, por fin, el Dios del tercer Testamento, eterno esta vez, será el único activamente adorado, comprendido, por la plenitud absoluta del espíritu y venerado con toda la libertad del espíritu. En efecto, Dios es espíritu y pide a sus adoradores que le adoren con todo su espíritu y con toda su verdad (Jn 4, 23-24)»[8].

Como para Joaquín de Fiore y como para todos los milenaristas, dependientes o no de él, la edad deseada siempre es para mañana; fastos o nefastos, los signos precursores son manifiestos. Como para otros muchos, desde que el universo se descubre más extenso, la primera edad no es solamente la del «antiguo Testamento»; desbordando el marco de la exégesis bíblica, engloba a toda la historia anterior a Cristo, es la época «judeopagana»[9]. En cuanto a la tercera edad, como ha podido verse, es concebida como esencialmente activa, con una actividad que no es respuesta a la estimulación divina, ni contemplación creativa del hombre interior, sino actividad autónoma, libre de toda necesidad de gracia y orientada hacia una «gran construcción» objetiva. El hombre de esa tercera edad, emancipado de la tutela divina, como el Judío convertido se emancipó de la tutela de la Ley, no debe ya nada más que a su propio mérito. Cieszkowski no se opone ni a la doctrina del pecado original, ni a la de la redención, de la liberación del mal por la gracia de Cristo; sino que presenta la cercanía del día a partir del cual, al cumplirse esta redención, el hombre se encontrará en posesión de otro paraíso que será lo contrario del primero:

> El paraíso queda detrás de nosotros, eso es verdad. Pero es un paraíso animal, vegetal, objetivo, natural. ¡Gracias a Dios hemos salido de él, lo hemos perdido! Por delante de nosotros también hay otro paraíso, el paraíso de la humanidad, el paraíso del Espíritu, el paraíso regenerado... Será entonces la Epoca de la felicidad, activa y viviente, y no de una felicidad pasiva e indolente..., la Epoca de la Calma en la acción y no del Reposo en la inercia.

En resumen: ese nuevo paraíso será el de la «Humanidad-Dios»[10].

---

[8] *Op. cit.*, pp. 211-259.

[9] *Op. cit.*, t. 3, p. 161.

[10] *Op. cit.*, pp. 241-242, 249; t. 3, p. 162. Cf. t. 1, p. 370. La 3.ª edad es la «Epoca de la Acción en la historia de la Humanidad», fruto de «la madurez del pensamiento en la esfera humana histórica». Mc. LELLAN, *op. cit.*, pp. 22-23, recuerda que Cieszkowski «forjó la expresión que debía tener tanta influencia más tarde: la Praxis.

¿Quedará ésta libre de toda dependencia respecto a Aquel que la había creado y luego salvado? O —lo que tomado a la inversa viene a ser finalmente lo mismo— la Trinidad divina, para constituirse, ¿quedaría sujeta a la ley del devenir? Cieszkowski no ha dejado de ver la objeción que él provocaba[11]. No quiere entrar en el camino hegeliano, que desemboca, según él, en las «elucubraciones» de Feuerbach y de Strauss. Por una parte, explica, la actividad de la Humanidad-Dios será la «cultura activa de todos los dones del Espíritu», será «en nosotros la vida de ese Espíritu Santo del que, en cierta forma, somos miembros»; de una edad a otra edad, en realidad, sólo cambia su nombre, «porque su nombre es precisamente la conciencia que tenemos de él, es decir, su revelación a la humanidad». Respuesta impecable, pero poco convincente, dadas las premisas. El autor, un poco más lejos, nos da otra explicación diferente:

> El mundo es el Cuerpo de Dios. Dios es el alma del mundo. Y así, la inmanencia de Dios y la transcendencia de Dios, el panteísmo y la personalidad divina, se hallan conciliadas en una unidad especulativa. El yo divino está separado del mundo y, sin embargo, él lo penetra como el Espíritu llena la carne (Sb 1,7). Ese yo, sin el mundo, sería una abstracción: sería el alma sola, sin cuerpo. Hay, pues, un panteísmo personal y una personalidad panteística[12].

¿Vamos a clamar contra la herejía? Pero, ¿qué es la herejía? «La gran Tradición, la Tradición *completa* del Espíritu humano, abarca en sí misma todos los puntos de vista, ortodoxos y heréticos, no desprecia nada, los analiza críticamente y conserva lo que cada uno tiene de bueno... Juzgándolos, los condena, es verdad, pero, ¿cómo? Solamente superándolos... Que aquél que se escandaliza con el sólo nombre de la herejía, cierre sus libros, porque son archiheréticos, pero también disuelven toda la herejía reuniendo «esos fragmentos en un todo», como quería San Clemente de Alejandría... Lo que, tomado aparte, en la época de la lucha y de la división, parecía irreconciliable, se armoniza en la Comunidad del Espíritu Santo»[13].

Pero, lo mismo que Joaquín, Cieszkowski no toma a la tercera edad

[11] T. 3, p. 171: «Pero ahora ¿el mismo Dios sufrirá un devenir? ¿Puede admitirse que la Esencia absoluta esté sometida al proceso de su propia oración? Perfeccionándose cada vez más, ¿pasará el Altísimo del estado de Ser absoluto al de Logos absoluto, para elevarse, por fin, al estado de Espíritu absoluto?».

[12] T. 1, pp. 346-347. 354-355, 367; t. 3, pp. 171-172, 181, 193.

[13] T. 3, pp. 231-236 y 239. Cieszkowski busca así «su consolación en el futuro». Pero, observa Alexandre KOYRÉ, «es casi el único que se hace la pregunta: la esperanza, o incluso la certeza de la realización del ideal en una época en que yo ya no existiré, ¿puede satisfacerme enteramente? La existencia de la tierra prometida ¿consuela a aquellos que saben que no entrarán en ella? Cieszkowski estima que no, y por eso acaece que se postule la transmigración de las almas». *Études su l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Vrin, 1950, p. 189. Después de Lessing, la pregunta y la respuesta se encontraban ya en muchos.

como la consumación última. Es un siglo nuevo, un nuevo mundo, como fue la era cristiana con relación a la antigüedad; aún tiene que desarrollarse en el tiempo. Ante él se abre «un vasto horizonte de progreso» y el Espíritu, bajo cuyo signo está colocado, no se detendrá ciertamente en su gloria y en su felicidad sobre el escalón de la Humanidad». Más allá de la tercera edad, hay que apuntar pues hacia «la esfera de la Escatología absoluta, es decir, de la ciencia de las cosas absolutamente últimas, ultrahumanas, ultrahistóricas, ultraplanetarias». Esa esfera no es la de una eternidad que sucedería al tiempo, porque también el tiempo está en la eternidad, y la «eternidad, como simple antítesis de la temporalidad, no sería más que una abstracción vacía». Pero, para hablar concretamente, estamos reducidos a hipótesis:

> ...En cuanto a lo que sucederá al fin de la historia de Humanidad, después de que nuestra tierra haya alcanzado completamente la madurez que le ha sido asignada, —si entonces el hombre, habiendo cumplido su propia carrera, se elevará a un grado más alto de los Seres y se revestirá de un organismo más perfecto, por ejemplo, el de los ángeles— si entonces nuestro planeta, que... no está unido al Universo más que por la ley de la mecánica celeste, se unirá a sus compañeros con un lazo más espiritual..., correspondiendo a la harmonía del Espíritu que él, para entonces, ya habrá realizado en sí mismo..., y si de la comunión de los individuos nacerá la comunión de los mundos... estos son problemas que, en la hora en que estamos, no pueden más que germinar, de manera profética, en nuestro espíritu...[14].

Volvamos, después de esta escapada, al interior de nuestra esfera terrestre, aquella en la que se desarrollan las tres edades y de la que es posible hablar «sin ningún misticismo y sin ninguna hipótesis»[15]. Ya está cerca la fecha en la que a «la Iglesia de Cristo» sucederá «la Iglesia del Espíritu», de la que aquella era prenda. Lo que caracterizará a ésta no será sólo un lazo más íntimo, una fraternidad más real entre los individuos, en virtud de la cual cada uno reconozca en los otros «la dignidad de prójimos»: será la «fraternización de los pueblos y de las naciones..., su elevación a miembros de la sociedad universal»: en esto debe consistir la fundación de la «Sociedad Paraclética». En efecto, «mientras que no estén aliadas entre sí por un lazo *religioso,* mientras no estén afirmadas en la comunidad del Espíritu Santo, las naciones... segurán siendo incapaces de recibir la idea de la paz perpetua y de realizarla». Pero he aquí que ya surgen «los principios fundamentales de esta *Santa República,* Estado e Iglesia a la vez, institución divina y humana, en otros términos, el reino de Dios en el mundo»[16].

En su deseo de extender a las naciones las llamadas del Evangelio,

[14] T. 1, pp. 331-373.
[15] *Op. cit.,* t. 1, p. 369.
[16] T. 4, pp. 98-99, 124, 157.

Cieszkowski puede ser comparado con Mickiewicz o con Buchez. Pero su ambición, más vasta, es también más quimérica. Ha querido cristianizar a Hegel: pero de hecho, ¿no ha hegelianizado más bien al cristianismo?[17]. Su intelectualismo (de mediocre valor) no era apropiado para orientarle hacia una verdadera inteligencia de su fe y él mismo acusa su carencia de intuición espiritual con esta reflexión enunciada como una evidencia: «¿Qué es un misterio, sino una contradicción que aún no está resuelta?»[18]. Mickiewicz, que fue muy severo con él, le estaba agradecido, sin embargo, por haber comenzado y terminado, «con gran escándalo de la filosofía alemana» sus «Prolegómenos» a la Historiosofía que debía exponer su monumental obra con esta invocación: *¡Veni, Sancte Spiritus!*[19].

Pierre Tchaadaev (1794-1856) es el primero de una serie de pensadores rusos que se imponen a nuestro propósito. Ruso, pero más aún europeo. No es que él renegara de su patria, como fue acusado después de la imprudente publicación en ruso (1836) de la primera de sus ocho *Cartas filosóficas,* redactadas en francés algunos años antes (Sólo en 1966 y en 1970 aparecieron, en el texto original, ediciones completas de estas famosas *Cartas*)[20]. Lejos de constituir una traición —hubo de defenderse de ello en la *Apología de un loco* (1837)— dicha carta expresaba un amor dolido. Admirador de Pedro el Grande, Tchaadaev sufría viendo que la obra del gran reformador no era continuada. El quería hacer entrar a Rusia, que permanecía aislada y sometida a las costumbres asiáticas, en el movimiento civilizador que él había visto durante sus estancias en la Europa occidental[21].

El pensamiento de Tchaadaev es esencialmente histórico. Más sobrio que el de Cieszkowski, es también una «historiosofía». «Se puede decir que

---

[17] No obstante le dirige, estima Koyré, «críticas bien pertinentes». En cuanto a su «jerga historiosófica», pertenece al «estilo de la época»; se encontrarían ejemplos análogos «en los mismos Schelling y Hegel. Por otra parte, ¿es cierto que jerga freudiana o marxista de nuestro tiempo es menos absurda o menos ridícula que la jerga de C. y de sus contemporáneos?». *Op. cit.,* pp. 189 y 192.

[18] T. 1, p. 315.

[19] *L'Eglise Officielle...* t. 1, p. 479. El *Notre Père* también será alabado por BERDIAEV en *Le Sens de l'histoire,* 1923. [Trad. española: *El sentido de la historia,* Ediciones Encuentro, Madrid, 1979 *(ndt).*].

[20] Ed. R. T. McNally, Berlín, 1966; ed. Francois Rouleau, París, 1970, Librería de los cinco continentes. A ésta nos referimos: *Lettres philosophies adressées à une dame,* precedidas de una larga Introducción de la que somos deudores.

[21] El censor ha destacado, entre otras, estas expresiones: «Relegados a nuestro cisma...» «no vivimos más que en el más estrecho presente, sin pasado, sin porvenir, en medio de una calma chicha». Rouleau, pp. 191-192. Un texto inédito de Tchaadaev, fechado el 15 de enero de 1854, y destinado al periódico *L'Univers* de París, muestra la permanencia de su juicio sobre Rusia; critica, una vez más, a los miembros de la «nueva escuela nacional». Texto publicado por Fr. Rouleau en los «Cuadernos del mundo ruso y soviético», 3-4 julio-dic. 1974, Mouton, pp. 410-413.

el espíritu no se goza hoy más que en la historia». «Con toda seguridad, es un feliz giro que ha dado la ciencia moderna. Ya es hora de comprender que la fuerza que la razón humana encuentra en el estrecho presente, no la constituye por entero»[22]. Tributario en eso tanto del siglo XVIII francés como de la filosofía alemana, Tchaadaev se opone, sin embargo, tanto a las explicaciones de la gran gnosis hegeliana como a las del positivismo volteriano. La diferencia no recae sobre los hechos, porque «no es la ignorancia de los hechos lo que motiva la ignorancia de la historia, sino la falta de reflexión y el vicio del razonamiento»[23]. Es fácil ponerse de acuerdo sobre un hecho de extraordinaria importancia: la superioridad de los pueblos de Europa; pero las explicaciones que han podido darse de este hecho, imponiendo las conclusiones que habría que sacar, difieren completamente. Se ha sugerido la idea de la perfectibilidad indefinida; pero esta idea es absurda en sí misma porque el progreso supone un término hacia el que se avanza y, por otra parte, está desmentida por la experiencia de todos los siglos: «abandonado a sí mismo, el hombre jamás ha avanzado más que hacia una degradación indefinida»[24]. Hegel ha pensado remediar la debilidad de la teoría diciendo que la meta que hay que alcanzar es la realización del Espíritu Absoluto. Pero su sistema inmanentista, «cortesano obsequioso de la razón humana, elegante adulador de todas sus intenciones»[25], es también impotente para dar cuenta de la realidad. «Sólo en la sociedad cristiana, que no ha sido hecha por mano de hombre, se percibe un movimiento ascendente verdadero y un principio de progreso real, aunque de duración infinita». Por más que se diga que hoy Europa ya no es la cristiandad, lo es todavía «haga lo que haga», y «nadie duda de que un día las líneas que separan a los pueblos cristianos puedan borrarse de nuevo y que, bajo una forma nueva, el principio primitivo de la sociedad moderna pueda manifestarse más pujante que nunca»[26]. Europa ha recibido, y contiene siempre en «germen», todos los elementos necesarios para que un día el reino de Dios se establezca entre los hombres de forma definitiva[27].

Este es un fenómeno único en la historia del género humano. Tchaadaev admira «esas poderosas tradiciones, esa amplia experiencia, esa con-

---

[22] Carta 6, p. 132; cf. p. 135: «La razón del siglo requiere una filosofía de la historia totalmente nueva...».

[23] Carta 7, p. 161.

[24] Carta 6, p. 139. Cf. carta 1, p. 58: «...Esa perfectibilidad imaginaria que sueña la filosofía y que desmiente cada página de la historia: vana agitación del espíritu, que no satisface más que a las necesidades del ser material y que jamás ha elevado al hombre a alguna altura si no ha sido para precipitarlo a los abismos más profundos».

[25] Carta a Schelling, 20 mayo 1842. Citado por GUY PLANTY-BONJOUR, *Hegel et la pensée philosophique en Russie*, 1830-1917. La Haya, 1973, p. 35.

[26] Carta 6, pp. 139 y 142.

[27] Cf. D. STREMOOUKHOFF, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Belles Lettres, 1935, p. 131.

ciencia profunda de los tiempos cumplidos, esas fuertes costumbres del espíritu, fruto de un inmenso ejercicio de todas las facultades del hombre, que constituyen la naturaleza moral de los pueblos de Europa y su verdadera superioridad» [28]. Ahora bien, nunca insistiremos bastante: «ni el plano del edificio, ni el cemento que ha unido sus diversos materiales... era una obra humana: el pensamiento venido del cielo lo ha hecho todo». Sólo a ese pensamiento se debe «la perfectibilidad de los pueblos modernos»; en él reside el «misterio de su civilización» y de él proviene ese interés superior «que no podrá jamás ser satisfecho», porque «es infinito»; «por eso es preciso que los pueblos cristianos avancen sin parar» [29]. Por el contrario, echemos una mirada sobre nuestra antigüedad pagana o sobre el continente asiático: el mundo que existía «en el momento en que un poder sobrenatural imprimió al espíritu humano una nueva dirección», aparecía por todas partes «corrompido, sangrante y mentiroso» [30]. Ahí está el Coliseo romano, esa grandiosa ruina, que permanece como un símbolo de lo que hemos dicho. «No hay en la historia otro hecho que haga resaltar mejor el carácter de las dos edades de la humanidad, o que mejor demuestre ese gran axioma de la historia, a saber, que jamás ha habido verdadero progreso ni verdadera permanencia en la sociedad antes de la época del cristianismo. Esa arena, a donde el pueblo romano venía en masa a beber sangre, en la que todo el mundo pagano se resumía tan perfectamente en un juego espantoso, en la que toda la vida de aquellos tiempos se mostraba en sus placeres más vivos, en sus pompas más asombrosas, ¿no está ahí, de pie, ante nosotros, para decirnos a dónde había llegado el mundo, cuando todas las fuerzas que hay en la naturaleza humana se habían empleado ya en la construcción del edificio social, cuando su caída se anunciaba ya por todas partes y se preveía que iba a recomenzar una nueva era de barbarie?» [31].

En aquella revolución universal que fue la caída del Imperio Romano, «no fue Roma quien pereció, sino toda la civilización antigua. El Egipto faraónico, la Grecia de Pericles, el segundo Egipto de los Lágidas y toda la Grecia de Alejandro, que se extendía hasta más allá del Indo; y el mismo judaísmo, después que se había helenizado... todo eso se había fundido en la masa romana... Así pues, toda la sociedad humana había sido aniquilada y recomenzó. Pero después de que el globo ha sido como rodeado por Europa, después de que un nuevo mundo, salido del Océano, ha sido reconstruido

[28] Carta 2, p. 69. En la *Apologie d'un fou* aduce un juicio complementario que casi roza con la contradicción: «El mundo está oprimido por su tradición», etc., p. 209.

[29] Carta 6, pp. 145 y 148; cf. pp. 139-140: «Los pueblos (no habrían) llegado al estado en que hoy se encuentran sin el fenómeno histórico totalmente espontáneo, totalmente aislado de cualquier antecedente, totalmente al margen de la generación habitual de las ideas humanas y de todo encadenamiento natural de las cosas, que separa al mundo antiguo del mundo nuevo».

[30] Carta 7, p. 170.

[31] Carta 7, pp. 162-163, nota.

por ella, el elemento moral del universo obtenía una nueva ley, una nueva constitución»[32]. Y si todavía hoy, las viejas naciones de Asia, que no han recibido el impulso de Europa, continúan siendo «estacionarias», ¿no es esto «un signo evidente de que el progreso de la naturaleza no es indefinido» y de que «hay un límite que no se podrá sobrepasar»?[33].

Como muchos querrían, no hay que contentarse con admitir «la acción moral del cristianismo» sobre el progreso del género humano. Su «acción propiamente intelectual, su poderosa lógica», de las que apenas se duda, no fueron menos determinantes para la formación y la fecundidad del pensamiento moderno[34]. Tchaadaev no admira —como lo hacen la mayor parte de los humanistas cristianos— la aportación cultural de la Grecia antigua. En sus *Cartas* de factura y de estilo tan clásicos, de apretada dialéctica, de largos períodos tan sabiamente construidos, condena radicalmente tanto las aportaciones de Aristóteles —«ese mecánico de la inteligencia»—[35], como las de Homero —ese cantor del «funesto heroísmo de las pasiones», ese propagador «de un ideal fangoso de belleza», de «un gusto desenfrenado por la tierra»—[36]. ¿Qué son tales hombres, qué son incluso un Sócrates o un Platón, frente a un Moisés o un David? ¡Cuánto más cristiana y más avanzada a la vez sería nuestra Europa si no se hubiese entregado a esta doble idolatría!

Otro obstáculo, más reciente, se ha levantado en el camino espiritual de la unidad. Tchaadaev es también muy duro con la reforma protestante. Fue, a sus ojos, un «funesto acontecimiento». Nos recuerda aquí a Novalis e incluso a Mickiewicz[37]. Los pueblos de la Europa medieval «se consideraban como un solo cuerpo social»; eso es lo que ofrece su historia, «tan profundamente filosófica». Pero, «en la medida en que tuvo éxito, «la Reforma ha vuelto a situar al mundo en la desunión del paganismo; ha restablecido las grandes individualidades nacionales, el aislamiento de las almas y de los espíritus; ha arrojado al hombre a la soledad de su persona»; si, por una parte, «ha acelerado el movimiento del espíritu humano, también ha robado a la conciencia del ser inteligente la fecunda, la sublime idea de la universalidad y de la unidad, fuente única del verdadero progreso de la

[32] Carta 6, p. 144.

[33] Carta 6, p. 147.

[34] Carta 8, p. 182.

[35] Carta 7, pp. 171-172. «Hoy... hay que reemprender los largos caminos en que la inteligencia no tenía a su disposición otras máquinas que las alas de oro y azul de su naturaleza angélica».

[36] Carta 7, p. 174. «Jamás ha habido nada semejante en las demás sociedades civilizadas del mundo. Sólo los Griegos se han preocupado de idealizar y de divinizar el vicio y el crimen...». No es más indulgente para con Sócrates o para con Platón. Cf. pp. 165-169, etc.

[37] Lección del 2 de mayo, 1843, *Les Slaves*, ed. de 1914, p. 146.

humanidad, es decir, de un progreso infinito»[38]. Su influencia ha sido particularmente nefasta por la instauración del Culto del Libro:

> Nada detiene al pensamiento religioso en su impulso sublime, en su progreso infinito, tanto como el libro. Nada le impide tanto para establecerse en el espíritu humano de forma perfectamente decisiva... Cuando el Hijo de Dios decía que enviaría su Espíritu a los hombres y que él mismo estaría eternamente entre ellos, ¿creéis que pensaba en ese Libro que se ha escrito después de su muerte, en el que se ha contado, mal que bien, su vida y sus discursos, y donde se han recogido algunos de los escritos de sus discípulos? ¿Creéis que él pensaba que ese libro sería el que perpetuaría su doctrina sobre la tierra? Ciertamente, no era ese su pensamiento. Más bien quería decir que tras él vendrían hombres que se absorberían tanto en la contemplación y en el estudio de sus perfecciones, que se llenarían tanto de su doctrina y de la lección de su vida, que serían moralmente *uno* con él; que esos hombres, sucediéndose a través de todas las edades futuras, se transmitirían de mano en mano, toda su idea y todo su ser... Y esto es lo que no se comprende. Se cree encontrar su herencia entera en esas páginas a las que tantas interpretaciones diversas han desfigurado tantas veces, y tantas veces les han obligado a plegarse a sus fantasías[39].

Esta ardiente defensa de la tradición viva se encuentra en la Carta octava, que concluye brevemente la obra. Tchaadaev pone en ella su esperanza. «Todas las fuerzas morales que hay en el mundo», sacadas de la revelación cristiana, terminarán por fundirse «en un sólo pensamiento, en un sólo sentimiento»; y tenemos derecho a esperar «el establecimiento progresivo de un sistema social, o Iglesia, que debe hacer reinar la verdad entre los hombres». Tal es «el sentido propio del dogma expresado en el símbolo por la fe en una Iglesia universal»[40]. A pesar de la impresión que podrían dar algunos pasajes, Tchaadaev no piensa que esta Iglesia universal se identifique plenamente con la Iglesia romana; para él «ni el catolicismo ni la ortodoxia expresa el cristianismo integral; no son más que los dos polos de la verdad...». Si bien intenta no herir las creencias de los fieles, su religión es *la del Espíritu Santo,* que será «la religión del mañana, más allá de las formas confesionales»[41]. Sin duda sólo el catolicismo posee «el signo visible de la unidad» en la institución del Papado y él sólo tiende a realizar la petición del Padre Nuestro: «Venga a nosotros tu reino», «criterio

---

[38] Carta 6, pp. 141-142 y 152; cf. 152-154. Cf. *Apologie d'un fou,* pp. 203-204: «...la marcha rigurosa y lógica de esta época prodigiosa...».

[39] Carta 8, pp. 184 y 185.

[40] Carta 1, pp. 46 y 58.

[41] ROULEAU, p. 19. Cf. la carta a la princesa Mechtchersko, 27 de mayo 1839. El subrayado es nuestro. Su conversión al catolicismo es una leyenda; aún se la encuentra en una nota a la Correspondencia de Dostoievski, t. 4, trad. Nina Gourfinkel, Calmann-Lévy, 1961, p. 164.

supremo del acontecer histórico»[42]; pero cuando Rusia deje de obstinarse en permanecer en su aislamiento, aportará los valores de la ortodoxia para la construcción del porvenir, a la que también podrán contribuir las confesiones protestantes. Llegará el día en que «se abatirán por fin todos los muros que separan a los pueblos y a las comuniones». Y ese será el «término y fin de todas las cosas, la última fase de la naturaleza humana, el desenlace del drama universal, la gran síntesis apocalíptica»[43].

«Los hábitos que el cristianismo ha introducido en el espíritu humano nos llevan a no ver la idea revelada más que en las dos grandes revelaciones del Antiguo y del Nuevo Testamento, y nos hacen olvidar la revelación primitiva en la que éstas se han injertado». Sin embargo, «sin una visión clara de esta primera comunión del espíritu de Dios con el espíritu del hombre, no hay medio de comprender al cristianismo». He aquí por qué tantos cristianos, no viendo en su religión más que un elemento sobreañadido, se sienten obligados a recurrir —para comprenderse— a las invenciones de la filosofía, que impone al hombre «la idea de su propia suficiencia». Toman un camino equivocado. Sólo vale la luz de las nociones primitivas, «sembradas por Dios mismo en nuestras almas» y completadas por una revelación superior[44].

Tchaadaev une de este modo, como J. de Maistre (a quien sin duda conoció en San Petersburgo en 1817) el tradicionalismo más estricto a un progresismo integral[45]. Si desconoce la aportación humana de las civilizaciones clásicas, aprecia lo que otros historiadores de la cultura y de la religión han puesto desde entonces de relieve con nuevos recursos: lo que un Teilhard de Chardin o un Edouard Le Roy llamaban el *phylum* judeocristiano; aquello sobre lo que autores más cercanos, como Mircea Eliade o René Girard, han llamado la atención de los etnólogos, demasiado poco sensibles a este gran surco de luz. Al mismo tiempo, como Joaquín de Fiore, entrevé una era bienaventurada, consumación de la era cristiana, que será la de la universal reconciliación en la única y definitiva religión del espíritu: «En el día del cumplimiento final de la obra de la redención, todos los corazones y todos los espíritus no formarán más que un solo pensamiento y un solo sentimiento...»[46]. La perspectiva parece, en principio, lejana. Pero, desde 1831, se aproxima extrañamente, como indica una carta a Pushkín. Tchaadaev ve a toda Europa cubierta por el mal y eso es, para él, el anuncio de la gran renovación:

---

[42] STREMOOUKHOFF, *op. cit.*, p. 132.

[43] Carta 1, p. 59. Carta 8, p. 187.

[44] Carta 8, pp. 80-82.

[45] La obra de Tchaadaev fue «una radical puesta en cuestión de Rusia. Desde este punto de vista, este «tradicionalista» puede ser presentado con justicia como el iniciador de la Revolución». ROULEAU, p. 42.

[46] Cf. Carta 1, p. 59.

...Si, de todo esto no pueden salir más que beneficios... Una vaga conciencia me dice que pronto vendrá un hombre a traernos la verdad del tiempo. Quizá primeramente sea algo parecido a esa religión poética predicada en este momento por Saint-Simon en París, o bien a ese catolicismo de nueva especie con el que algunos sacerdotes temerarios quieren sustituir a aquél que había formado la santidad de los tiempos. ¿Por qué no?... Muchas veces que habían precedido al gran momento en que fue anunciada la buena noticia por un Enviado Divino, habían sido destinadas a preparar el universo; también muchas cosas de nuestros días ocurrirán para una finalidad semejante, antes de que la nueva buena noticia nos sea traída desde el cielo. Esperemos[47].

Sin embargo, no es este su tono habitual. Este adversario del humanismo filosófico no parece darse cuenta de que orienta la vieja doctrina joaquinita en el sentido que le habían dado Lessing, como lo sugiere la fórmula, tres veces repetida en las *Cartas* y una vez más en la *Apología de un loco*[48], de «la educación del género humano»; y cuando condena los individualismos que exaltan «un ser circunscrito al momento presente, efímero insecto», lo hace simplemente oponiéndole «un ser inteligente abstracto», poco compatible con el personalismo cristiano[49]. Al leerle, uno se pregunta constantemente si no confunde la historia de la religión con la de la cultura, y si esta confusión no será bastante para explicar la superioridad que atribuye al catolicismo sobre la ortodoxia, a la que, no obstante, juzga más pura en su dogma y más fiel a los orígenes[50]. Finalmente este despreciador de Hegel no parece ver tampoco que él se pone a seguirle por un camino peligroso cuando designa como ideal, a conseguir la reducción de la dualidad, fuente de innumerables conflictos, entre la sociedad humana y la Iglesia[51]; el precio de esta perfecta unidad, en «las condiciones de la economía terrestre», no puede ser otro que la asfixia del alma, trampa de toda «perfección», escollo de todas las utopías.

«No parece exagerado ver en las *Cartas filosóficas* algo así como el verdadero prefacio al pensamiento ruso del siglo XIX, el siglo clásico de

---

47 7 julio 1931. Citado por KOYRÉ, *op. cit.*, p. 42.

48 Rouleau, pp. 60, 82, 141, 208.

49 Carta 8, p. 182. Cf. Carta 7, pp. 160-161: «Piénsese que el germen de una conciencia superior reside verdaderamente en nosotros, que forma parte de nuestra esencia; y que *el yo* actual de ninguna manera es el efecto de una ley inevitable que nos lo inflinge, sino que nosotros mismos lo hemos puesto en nuestra alma: entonces se verá que todo el destino del hombre consiste en ese trabajo de anonadamiento de su ser personal y de la sustitución de ésto por el ser perfectamente social o impersonal».

50 Ver sin embargo los matices que pone de relieve B. ZENKOVSKI, *Hist. de la philosophie russe*, tr. C. Andronikof, Gallimard, t. 1, 1953, pp. 168 a 192.

51 Cf. carta 1, p. 46. Se le podría objetar lo que él mismo dice, carta 6, p. 153: «¿Estamos nosotros ya en el cielo, para que podamos impunemente rechazar las condiciones de la economía terrestre?».

Rusia»[52]. Los pensadores cristianos, que parecían deber ser los herederos naturales de Tchaadaev, se orientarán, en su mayoría, en sentido inverso. Es la línea llamada de los «Eslavófilos». Las relaciones con él y entre ellos son complejas e inestables, como han demostrado los análisis de Alexandre Koyré[53]. Recordemos solamente que si Tchaadaev era schellingiano, los dos primeros grandes eslavófilos, Khomiakov y Kiréevsky, lo eran también; mientras que la generación siguiente, la de Constantin Aksakov y de Samarine, quedó muy pronto hechizada por Hegel[54]. Por otra parte, todos se refugiaban en Bizancio y en los Padres de la Iglesia, pero su común dependencia de la filosofía alemana les hacía más europeos y más modernos de lo que pretendían confesar. En cuanto a Tchaadaev, evolucionaba a su contacto, en un doble sentido, tan pronto aproximándose a sus tesis como endureciendo contra ellos sus propias posiciones. Se le ve, al mismo tiempo, juzgar como insignificantes «los sucesos mezquinos» de la historia de la religión rusa con respecto a las «conflagraciones del pensamiento cristiano de Occidente» y, dando la vuelta a las perspectivas, admitir que «hay grandes ventajas» en poder utilizar las adquisiciones de los Occidentales sin «ser aplastados, como ellos, por un ingente pasado»[55]. Con Kiréevski se da una verdadera danza: mientras éste está dispuesto a reconocer la superioridad que Occidente se ha adquirido explotando su herencia clásica, él le descubre en esta herencia la causa de su imperfección[56]. Pero se encuentra permanentemente aislado a causa de su admiración por Roma. Khomiakov, que será seguido por Samarine, ha elaborado una teoría la cual dos razas o dos espíritus se disputan el género humano: el iranismo, principio de libertad, de creación, de luz; y el kouschitismo, principio de oscuridad, de necesidad, de esclavitud. Ahora bien, la Iglesia romana, con su concepción de un Estado espiritual, es un nuevo triunfo del segundo sobre el primero, que anima, por el contrario, a la ortodoxia; el espíritu kouschita reina allí por «el formalismo administrativo del gobierno» y «por el formalismo lógico del razonamiento»; inspira «el silogismo de la escolástica como inspiraba las deduciones del Derecho romano»[57]. En reacción contra estas oposiciones fácticas, Tchaadaev pondrá todo su interés por mostrar,

[52] Fr. ROULEAU, *loc. cit.*, p. 42.

[53] *Op. cit.*, especialmente cap. 4, pp. 90-102.

[54] Cf. Alexandre KOYRÉ, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*, Champion, 1929, Guy PLANTY-BONJOUR, *Hegel et la pensée philosophique en Russie*, cap. 3, pp. 74-125. Alain BESANÇON, *Les origines intellectuelles du Léninisme*, Calmann-Lévy, 1977, pp. 78-79, sobre la «ficción eslavófila».

[55] Carta a Tourgueniev, 1837. Cf. KOYRÉ, pp. 47-50.

[56] Cf. KOYRÉ, pp. 89-95.

[57] Cf. A. GRATIEUX, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, t. 2, Les Doctrines, Cerf, coll. «Unam sanctam», 1939, pp. 68 a 100, etc. Sobre Samarine: *ibid.*, p. 69. La idea del Kouschitismo habría sido inspirada a Khomiakov por Diodoro de Sicilia (*Histoire*, cap. Z ss.). Más arriba debía reemprender una teoría análoga.

no solamente los beneficios proporcionados por el papado en los tiempos pasados, sino también su necesidad actual. Se explicará en una larga carta al conde de Circourt, el 15 de enero de 1845. Resume, reforzándolos, muchos de los principales rasgos de las *Cartas filosóficas:*

> ...Este triunfo (del poder espiritual sobre el temporal), ya lo sé, ha encontrado pocos admiradores entre vuestros espíritus filosóficos; pero nosotros, testigos desinteresados en la causa, podemos apreciarlo mejor que vosotros. Continuadores fieles de Bizancio, sabemos bien a qué atenernos sobre un porvenir espiritual, entregado a las manos de los poderes de la tierra... Por una parte un clero animado de un profundo espíritu de independencia, aspirando a erigir el poder espiritual por encima del de la fuerza; por otra parte, una Iglesia sometida al poder material y tendiendo a convertirse en una especie de Califato cristiano. He aquí la herencia que hemos recibido de Bizancio con la integridad del dogma y su pureza primitiva. Esta pureza es, sin duda, un bien inmenso que debe consolarnos de todo aquello que falta, por otra parte, a nuestro régimen espiritual, pero como aquí no se trata más que de nuestro desarrollo social, convendréis en que el sistema religioso de Occidente es mucho más favorable a un desarrollo de esta naturaleza que el que nos ha caído en suerte a nosotros[58].

La misma carta contiene una crítica del derecho de servidumbre, admitido entonces como algo natural por muchos de los eslavófilos[59]. Sobre la vida del dogma, establece un principio de una modernación ejemplar: «El dogma cristiano, emanado de la razón suprema, no puede desarrollarse ni perfeccionarse; pero es susceptible de una infinidad de aplicaciones provocadas por la vida de las naciones». Y termina con un rasgo mordiente: «Más tarde sabremos si le está permitido a un pueblo separarse así del resto del mundo, si verdaderamente se forma parte de la humanidad histórica, cuando no se contribuye a ella más que con unas páginas de geografía»[60]. Y en 1847, cada vez más pesimista, acusando no ya los retrasos y el prolongado aislamiento de su país, sino las innovaciones de aquellos que se gloriaban de ellas, Tchaadaev escribirá todavía: «Basta con mirar a nuestro alrededor: se verá enseguida hasta qué punto esta jactancia nacional, que hasta ahora nos era extraña, ha desfigurado bruscamente a nuestros mejores espíritus»...[61].

En un soberbio inmovilismo, la mayor parte de los Eslávófilos no parecían estar muy preocupados por la escatología. Si algunos de ellos

---

[58] En KOYRÉ, *op. cit.*, pp. 98-99.

[59] Kirêevski, Aksakov, Chevyrev... no veían en ello nada degradante; a lo sumo, reprobaban los «abusos». Khomiakov era una excepción. Cf. KOYRÉ, p. 100.

[60] KOYRÉ, p. 100.

[61] Carta al príncipe Viazemski, abril 1847, KOYRÉ, p. 101.

esperan «un nuevo eón», es simplemente como una edad en que la ruina de la falsa cultura occidental dejará su lugar al esplendor de la «idea rusa» (así, Kirêevski); no veían a la Ortodoxia asumiendo las aportaciones de Occidente en una síntesis final, sino «el desarrollo de una nueva conciencia cultural y creadora... a partir de los fundamentos de la Iglesia ortodoxa» (así, C. Aksakov)[62]. Fuera de su escuela (a menos que la denominación se tome en un sentido muy amplio) es donde se perpetuará el sueño joaquinita de una edad del Espíritu, tal como Tchaadaev la había previsto. Alexandre Herzen (1812-1870), a quien se ha podido llamar «eslavófilo revolucionario», no se interesa por el «cristianismo histórico», pero se siente seducido a la vez por los «Prolegómenos a la Historiosofía» de Cieszkowski —está gozoso de sentirse de «acuerdo con ellos, en todos sus puntos, hasta un grado asombroso»— y por el *Spiridion* de George Sand, que acaba de inflamarle para un socialismo cristiano, nueva expresión del «Evangelio eterno»; nada le importa interpretar a Joaquín mediante la filosofía hegeliana de la historia. Boris Tchitchérine (1828-1903), que comprende por el contrario la necesidad para la vida espiritual de una práctica positiva y que se convirtió a la Iglesia, vaticinará también él un tercer estado del mundo de acuerdo con la idea de Joaquín de Fiore[63].

Un testigo aparentemente más seguro que este último y, desde luego, más importante, es Dostoievski. No nos detendremos en las aproximaciones de Ernst Bloch, según el cual el gran novelista habría captado en sus sueños «esa música de Bizancio que había guardado en sí a sus Orígenes y que creía en el retorno del Espíritu Santo»[64]. El Alejandrino no tiene nada que ver en el asunto y no es la vieja Bizancio, sino la muy moderna George Sand la que juega aquí el papel de iniciadora, lo mismo que para Herzen. Hay que ver en qué límites. En 1923, Ivan Pouzyna había publicado en Alemania un artículo sobre *Dostoievski y el Evangelio eterno*[65], en el que se esbozaba un paralelo entre *Spiridion* y *Los hermanos Karamazov*. Volvió sobre el tema con mayor detención en 1939, en los *Estudios*: «El parentesco literario de *Los hermanos Karamazov* y de *Spiridion*». Después de recordar que, según el propio Dostoievski, la influencia de George Sand sobre su juventud «fue del todo excepcional», que él la ha elogiado «por haber rehabilitado los principios de la Revolución» y por «haber creído en la perfectibilidad moral del hombre» y finalmente, que ha visto en ella a una de «las más grandes sectarias de Cristo, a pesar de algunos de sus juicios», el

[62] KOYRÉ, *op. cit.*, pp. 98-99.

[63] Carta al príncipe Viazemski, abril 1847. KOYRÉ, pp. 155, ss.

[64] *Héritage de ce tepms*, trad. Jean Lacoste, Payot, 1978, p. 57. Sobre el pensamiento de Dost. B. ZENKOVSKY, *Hist. de la philosophie russe*, tr. C. Andronikof, t. 1, Gallimard, 1953, pp. 454-479.

[65] En *Die christliche Frau* (Münster). Grossmann lo ha tenido en cuenta en el prefacio a su edición de la novela, Moscú, 1935.

autor cita un pasaje en que el novelista declara que el primer texto de Sand que él ha leído fue la novela titulada *Ucoque*, y que tuvo fiebre toda la noche siguiente. La novela había aparecido en la *Revue des deux mondes* en 1838, y desde finales de este mismo año la Revista comenzó a publicar *Spiridion*. Ahora bien, es asombroso el parecido entre el tema de *Spiridion* y el de *Los hermanos Karamazov*. Dostoievski simplifica el triple esquema de Sand: Spiridion-Fulgencio, Fulgencio-Alexis, Alexis-Angel; él lo concentra en la única relación entre el staretz Zosima y el novicio Aliocha (o Alexei, —se notará el parecido con el nombre de Alexis). En ambos casos el anciano da cuenta al más joven de su primera existencia mundana, de su conversión, de sus pensamientos íntimos. Zossima da a.Aliocha la misma extraña consigna de volver al mundo que el Alexis de Sand había dado a su joven confidente Angel. Después de su muerte, en lugar del milagro que esperaban sus admiradores, la memoria del staretz se debilita, como la de Alexis. En fin, se puede precisar que Dostoievski había leido el *Spiridion* en su primera versión, en la que todavía no aparecía el nombre de Joaquín, lo que explicaría la misma ausencia en los *Karamazov*. (Habría sido, notémoslo, joaquinita sin saberlo). En resumen, la dependencia es manifiesta[66].

En efecto, lo es. Dostoievski se acuerda del *Spiridion* en sus últimos días. ¡Pero esos rasgos están mezclados a tantos otros, tomados de tantos autores, y más aún a la realidad...! En particular, los dos personajes que se podrían relacionar en virtud de una cierta simetría con los de George Sand, el staretz Zossima y su joven discípulo Aliocha, están pintados de acuerdo con la naturaleza. El trato con Vladimir Soloviev inspiró a Dostoievski en su descripción de Aliocha; por lo demás, en los primeros borradores, el adolescente es llamado «el Idiota», como el príncipe Mischkin y si luego el autor le dio ese nombre de Aliocha, fue en recuerdo de su hijo Alexis, muerto a los tres años, en mayo de 1878; *Spiridion* no aparece para nada. En cuanto al viejo Zosima, el mismo Dostoievski nos ilustra sobre su origen real: en 1870 escribía a A. N. Maïkov: «Yo no crearé nada, me limitaré a retratar al verdadero Tikhon[67], a quien hace tiempo llevo clavado con gozo en mi corazón»[68].

El escritor ruso pudo alimentar algunas ilusiones a propósito de George Sand, como algunos de sus compatriotas; ha podido conservarle una admiración fiel: pero de ahí no se sigue que su cristianismo o su socialismo sean idénticos. Pero, ¿qué puede haber en común entre la rica e inconstante

---

[66] Ivan POUZYNA, *George Sand et Dostoievski, la parenté littéraire des Frères Karamazov et du Spridion. Études*, t. 238, pp. 345-360. El autor descubre también parecidos análogos con los personajes del *Mauprat* de Sand (p. 360).

[67] Se trata del staretz Tikhon Zadonski (1724-1783), que tuvo gran reputación de santidad.

[68] Desde Dresde, marzo-abril 1870; cf. igualmente, oct. 1870. *Correspondance*, trad. Nina Gourfinkel. Calmann-Lévy, t. 4, 1961, pp. 165 y 197.

aristócrata de pluma tan fácil como generosa, cuyas novelas de tesis corren como el agua de la fuente, y el forzado del pensamiento, acosado por las deudas, extenuado por la epilepsia, torturado por los problemas eternos, que escribía «entre los peores tormentos», que no dudó en desechar una primera versión íntegra de sus *Demonios* y que acabó por destruirla para no tener que sufrir las molestias policiales de la aduana? El busca entregarse a una obra imposible. Con todo el éxito que han tenido, sus *Karamazov* no tienen ningún sentido a menos que se les tome como un primer boceto, o más bien como un fragmento, como una simple introducción (un «momento», dice él, de la primera juventud de su héroe)[69] a esa *Vida de un gran pecador* que llevaba en sí desde hacía años y que nunca fue escrita. Si se quieren precisar las influencias, no hay que pensar en George Sand, sino más bien en Vladimir Soloviev y en Nicolás Fedorov y si se pretende destacar cuál debía ser el tema esencial de la obra, quizá habría que recurrir a la palabra «infancia».

En la segunda edición de su novela, George Sand alude a Joaquín de Fiore; ella relaciona con su teoría de la tercera edad toda la ideología que debe engendrar los nuevos tiempos mediante la Revolución Francesa. Dostoievski no piensa para nada en Joaquín, a quien ni siquiera nombra. Pero mientras que la fantasía activista de Sand lo hace desembocar todo en una imagen de Epinal, el soldado de la revolución que mata al viejo monje Alexis, símbolo a pesar de sí del oscurantismo y de la reacción, Dostoievski, sin pensar en ello, guiado por su profundo instinto contemplativo, recoge lo mejor de todo lo que fue el sueño del Calabrés: el triunfo del espíritu de infancia[70], en lo cual se reencuentra con Nietzsche, en su célebre parábola del camello, del león y del niño. Solamente que, mientras Joaquín proyectaba su sueño en el porvenir de la tercera edad, el autor de los *Karamazov*, en la escena que precede a su Epílogo, evoca el acuerdo milagroso de los niños realizado por un instante al salir de la ceremonia de enterramiento de Ilioucha, su camarada, donde había resonado «el himno de los querubines»; y como para especificar mejor que no se trata de ninguna utopía terrestre, Aliocha, el director de la banda que pronto se va a disolver, les da a todos cita, en torno de su amigo difunto, para el día siguiente de la resurrección.

Decir que «la doctrina religiosa predicaba por George Sand es fielmente retomada por Dostoievski»[71], nos parece por tanto una aberración. Sand había adoptado el esquema joaquinita, transformándolo o, mejor dicho,

[69] Prefacio del autor.

[70] Ya estaban consagrados al tema de los niños los primeros borradores de lo que se convertiría en *Les Frères Karamazov*. Cf. Pierre PASCAL, prefacio a la ed. de la Pléyade, p. XIV.

[71] Uno se pregunta cómo Pouzyna, después de haber escrito que, según Sand, en lugar de consagrarse a Cristo resucitado, (la nueva religión) se absorberá en un desarrollo panteísta», puede agregar enseguida: «Dostoievski recoge estas ideas en su última novela». *Loc. cit.*, p. 355.

trastocando la visión del Evangelio eterno. Dostoievski reproducía espontáneamente uno de los rasgos característicos de este Evangelio eterno, pero sin concesión alguna a un esquema joaquinita. El staretz que pinta con veneración no se parece en nada a aquellos monjes «ilustrados» que se esconden para transmitir su doctrina esotérica a un discípulo escogido, destinado, cuando llegue el momento, a destruir la orden monástica y la vieja fe de la que él es un sostén anacrónico. No se podría imaginar antítesis más rigurosa. En ambos casos se aspira a la libertad, pero Zosima recuerda a quien sueñe con la emancipación que la obediencia, el ayuno y la oración «son el único camino que conduce a la Libertad»[72]. Decir que en Sand, como en Joaquín, «los religiosos desempañarán un papel preponderante en la época de la Religión del Espíritu», es ya jugar con las palabras; porque precisamente para ella —al revés que en Joaquín, para quien la era del Espíritu Santo debe ser la era de los monjes y de la vida contemplativa— se trata de la obra que deben realizar, en los principios de esa era, ciertos monjes comprometidos en las sociedades secretas para lanzar a sus jóvenes reclutas lejos de los claustros, a la gran aventura de la revolución. Y aún es más fuerte la paradoja cuando se dice que «el caso es el mismo para Dostoievski, que imitaba a George Sand»; porque precisamente, si se busca algún acercamiento entre el fundador de Fiore y el admirador de Optina Poustyne no se puede dejar de ver que uno y otro esperan en el porvenir la victoria de un ideal contemplativo. Mientras que los propagadores de la subvención persiguen en vano sus quimeras, los religiosos, dice también Zossima, «guardan en su soledad... la verdad divina... y cuando llegue la hora, se la revelarán al mundo trastornado»[73].

Que, por otra parte, Dostoievski se haya mostrado hostil a la Iglesia católica, acusada de haber dejado perderse a Cristo en la sociedad occidental o que en su pertenencia a la Ortodoxia rusa no haya sido siempre plenamente ortodoxo, eso no hay que discutirlo. El ha variado mucho, tanto en sus ideas sociales como en sus visiones del porvenir y, su obra novelística, no nos impone ninguna tesis. Pero en ningún momento vemos que él haya estado dispuesto a adherirse a la esperanza de una tercera edad, bajo ninguna de las formas que la doctrina había revestido desde su origen. Es bien sabido que en sus últimos años estaba más alejado que nunca de los sueños socialistas de su siglo, fueran o no expresados en un marco joaquinita. He aquí el testimonio de una carta a Strakhov; data de un tiempo en que ya tomaban cuerpo en él los primeros esbozos de *La Vida de un gran pecador:*[74]

---

[72] *Les Frères Karamazov,* Conversaciones del staretz Zossima; en POUZYNA, *loc. cit.*, p. 357.

[73] El mismo Pouzyna, *ibid.* cita estos textos.

[74] Cf. la carta a M. N. Katkov, oct. 1970: «Si no le escribo, me atormentará hasta la muerte». *Correspondance,* t. 4, p. 204.

> ...A lo largo del siglo XIX, el movimiento que ha desembocado (en la Comuna de París) soñaba con el paraíso en la tierra (comenzando por el falansterio); pero, si se confronta con la acción (en el 48, en el 49 o ahora), da muestras de una impotencia humillante para anunciar algo que sea positivo. En el fondo, siempre es el mismo Rousseau, el mismo sueño de recrear el mundo a fuerza de razón y de experiencia (el positivismo)... Desear algo es una cosa, pero realizarlo es otra. Y así, ellos desean la felicidad de la humanidad, ateniéndose a la noción de «felicidad» definida por Rousseau, es decir, a una quimera que la experiencia no justifica[75].

No citamos estas líneas ni para buscar en ellas un argumento en materia social, ni para precisar en esta materia las ideas de Dostoievski, sino solamente para acabar de demostrar cuán inútil sería querer establecer, en cuanto al fondo de las cosas, la menor aproximación entre el autor de los *Karamazov* y el de *Spiridion*. Estamos ante dos mundos que no tienen nada en común y, sobre todo, podemos añadir, sin ninguna medida común.

[75] *Correspondance*, t. 4, pp. 291-292.

II

De Soloviev a Berdiaev

En nuestra historia religiosa pocas figuras son tan fascinantes como la de Vladimir Serguéiévitch Soloviev. Su obra no ha sido íntegramente traducida al francés pero, además de los escritos redactados en nuestra lengua, las traducciones particulares son lo bastante numerosas como para permitirnos un conocimiento bastante amplio de su obra. Entre los estudios a él consagrados, se podrá consultar el excelente análisis, dado siguiendo el orden cronológico, de Maxime Herman[1]. Una breve exposición, penetrante, crítica de su base metafísica, se debe a Al. Kojevnikov[2]; la monumental obra de Monseñor Jean Rupp[3] es una suma de su eclesiología; para una síntesis en profundidad se puede recurrir al tercer volumen de *Gloria. Una estética teológica,* de von Balthasar[4]. Nosotros nos limitaremos aquí al objeto preciso de nuestra búsqueda. ¿Fue Soloviev en algún sentido joaquinita? ¿Estuvo al menos tentado de serlo? Repetidas veces se ha planteado la

---

[1] Vida y obras de Soloviev, p. 154, en introducción a V. SOLOVIEV, *Crise de la philosophie occidentale,* Aubier, 1947.

[2] *La métaphisique religieuse de VL.S.*, Revue d'hist. et de phil. relig., 1934, pp. 534-544, y 1935, pp. 110-152.

[3] *Message ecclésial de Soloviev,* París-Bruselas, 1975 (con bibliografía). Ver, también, D. STREMOOUKHOFF, *Vl. Soloviev et son oeuvre messianique.* Belles Lettres, 1935. La obra precursora de M. d'HERBIGNY: *Un Newman russe, Vladimir Soloviev* (Beauchesne, 1909, 6.ª ed. 1934) sigue siendo de útil consulta.

[4] Trad. esp. de *Herrlichkeit* [Vol. 3, *Estilos laicales,* pp. 285-347. Ediciones Encuentro, Madrid, 1986, *(ndt)*].

cuestión y algunos textos han sido alegados como decisivos. «Algunos, constata Mons. Rupp, ven en nuestro héroe un protestante, o al menos un discípulo de Joaquín de Fiore»[5]. Recientemente Alain Mercier estimaba que su fervor ecuménico le había llevado a prever en el porvenir, con perspectivas más amplias que las de Joaquín, una edad del Espíritu». «Sólo el retorno del Espíritu Santo y la reintegración con el plan divino pueden restablecer la unidad perdida. Por encima de las divergencias entre los cultos y las religiones, la constitución de una Iglesia universal, bajo la égida de la santa Rusia, podría favorecer este acontecimiento»[6]. Ya en 1964, un autor alemán, Karl Pfleger, propugnaba que, según el «sincretismo» de Soloviev, el evangelio de San Juan era «una especie de prólogo a la era del Espíritu Santo, que debe conducir a la reconciliación de las grandes religiones de Asia con el cristianismo»[7].

Diversas expresiones, por otra parte episódicas, han podido prestarse a la confusión. Incluso después de su juventud experimentó cambios de opinión (aunque ciertamente menos de los que ha dicho). Su temperamento irritable, junto con su tendencia al esquematismo, da un cierto carácter unilateral a algunas de sus proposiciones. Pero con tal de que se tenga cuidado de situarlas en el contexto de su pensamiento y de su vida, no hay ni una sola de ellas que autorice una interpretación joaquinita. Todo lo contrario. Sin embargo, vale la pena examinar la cuestión más de cerca, porque permite poner de relieve los puntos esenciales del pensamiento de Soloviev. Y en ese sentido —así lo esperamos— nuestro balance no será puramente negativo.

El 31 de diciembre de 1872, al salir de una crisis espiritual que le había llevado hasta el materialismo, Soloviev escribía: «El hombre religioso pasa normalmente por tres edades: primero, la fe infantil o ciega; luego, el desarrollo de la razón y la negación de la fe ciega; después, la fe consciente, basada en el desarrollo de la razón». Tenía entonces veinte años. Algunos días más tarde, aplicaba ese esquema triádico, de un hegelianismo fácil, a la historia de la humanidad:

> El cristianismo, aunque absolutamente verdad en sí mismo, no ha tenido hasta el presente más que una expresión encogida e insuficiente. A excepción de algunas inteligencias privilegiadas, no era más que simple cuestión de creencia semiconsciente y de sentimiento indeterminado... Se trata ahora de hacer entrar al contenido eterno del cristianismo en la nueva forma que le corresponde, es decir, absolutamente razonable. Para

[5] *Op. cit.*, p. 454.

[6] *Les sorces ésotériques et occultes de la Poésie symboliste,* (1871-1914), t. 2, le Symbolisme européen. Nizet, 1974, p. 117.

[7] *Die werwegenen Christozentriker,* Friburgo, 1964. Cf. Concilium, 11 enero 1966, p. 112. El autor pone a la par la «sofiología» de Soloviev y la de Berdiaev, mezclando con ellas las perspectivas de Sri Aurobindo.

eso hay que aprovecharse de todo lo que ha sido elaborado durante estos últimos siglos por el espíritu humano: hay que apropiarse de todos los resultados generales del desarrollo científico... Está claro ahora, para mí, como dos y dos son cuatro, que todo ese enorme impulso de la ciencia y de la filosofía occidentales, aparentemente indiferente y frecuentemente hostil al cristianismo, en realidad no hace más que elaborar para él una forma nueva, digna de él[8].

En esta amplia visión histórica de un joven intelectual que, después de haber pasado y por haber pasado a través de los últimos siglos del pensamiento europeo que le había deslumbrado al principio, después del sueño de «una religión universal» de sabor gnóstico cuyo recuerdo conserva[9] su disertación sobre *La Sophia*, redactada en francés, ha reencontrado su fe primera bajo una forma más madura, nada permite entrever analogías con las anticipaciones joaquinitas. Soloviev no contempla aquí otra cosa que esa fe ortodoxa, cuya verdadera esencia —piensa— le ha hecho comprender la experiencia y la reflexión. Si espera algún cambio para el porvenir, será en la aplicación de un cristianismo por fin tomado en serio; pero no en su desaparición ante una religión del Espíritu.

Nos parece que esto queda confirmado por sus conferencias sobre la «divino-humanidad» o *Theandria* (1877-1881), que son la primera gran obra de Soloviev. Son esencialmente cristológicas. Si contienen un sueño, el del reino de Dios establecido entre los hombres, ese sueño debe realizarse por la Iglesia de Cristo, cuando supere finalmente el cisma que la vuelve impotente. «Con mano osada —ha escrito P. N. Milioukov— Soloviev ha hecho bajar el reino de Dios desde el cielo hasta la tierra, ha confundido la religión y el progreso, el cristianismo y el altruísmo, lo celeste y lo terrestre, lo divino y lo humano en la idea mística fundamental de la *humanidad divina*»[10]. Exégesis simplificada hasta el extremo que por lo menos tiene el mérito de no reducir a una única dimensión, toda espiritual, la realidad de la Iglesia del futuro. Lo que sueña Soloviev, muy duro todavía en esta época con la Iglesia romana, es su unión con la Iglesia ortoxa. A pesar de sus faltas pesadas «el catolicismo conserva una fuerza y una legitimidad relativas», contiene un elemento de progreso que le falta a la Ortodoxia «ahistórica». Su reunificación debe permitir «el paso a una forma mejor y nueva, más positiva y más comprensiva, verdaderamente omnicomprensiva...»[11]. Nada de una desencarnación. «Mientras la nación santa preparaba la corporeidad natural del Hombre-Dios individual, las naciones profanas elaboraban el

---

[8] Cartas a su prima; textos en Herman, *loc. cit.*, pp. 18-22. Cf. Stremooukhoff, p. 27.

[9] Cf. la edición de las Obras de Soloviev en lengua francesa, por Fr. Rouleau, pp. 4 y 14.

[10] *Le mouvement intellectuel russe*, tr. fr. Ed. Bossard, 1918. Escrito en 1893.

[11] Segunda lección sobre *la Théandrie*. Cf. Rupp, *op. cit.*, p. 279. Kojevnikov, *loc. cit.*, p. 148. Stremooukhoff, p. 115.

cuerpo social del Hombre-Dios colectivo, de la Iglesia universal». La Roma cristiana ha imitado ciertos rasgos de la Roma pagana, pero ha recibido de ella el principio histórico de una humanidad unificada, que la Ortodoxia debe ahora recibir de Roma. La última lección sobre la *Theandria* lleva hasta el extremo la actitud ambigua de Soloviev con respecto al catolicismo: le acusa de haber cedido a la tentación que Cristo había rechazado, usar del poder para atraer a los hombres; pero, al mismo tiempo, reconoce su necesaria aportación para que un día reine la Iglesia universal[12].

Dos años después, el pensamiento de Soloviev dará un nuevo brinco. En un discurso sobre Dostoievski, el 19 de febrero de 1883, el buscador de la unidad se pregunta: «¿Continuará Rusia el pecado histórico del Imperio Bizantino?»[13]. En adelante, su punto de mira estará puesto en el cesaropapismo, poniendo su acento sobre el balance positivo de Roma: ella ha combatido, en las sucesivas herejías, los sueños del espíritu pagano, y combate todavía este espíritu en la civilización moderna, pretende santificar a toda la humanidad; es verdaderamente «cristiana porque es universalista»[14]. Más a fondo es tratado el mismo asunto en *La gran controversia*, que apareció en el transcurso del mismo año:

> La esencia de la gran controversia entre Oriente y Occidente, desde los orígenes hasta nuestros días, puede resumirse en esta cuestión: ¿Tiene la Iglesia de Dios ante sí una tarea práctica en el mundo humano, bien definida, una tarea cuyo cumplimiento implique la necesidad de la unión de todas las fuerzas cristianas bajo la bandera simbólica y bajo el poder de una autoridad eclesiástica central?... ¿Debe ella representar al reino de Dios en su actividad? ¿Debe, por consiguiente, estar unida y concentrada para poder desempeñar su tarea? Porque un reino interiormente dividido no puede subsistir, mientras que la Iglesia, según la promesa del Evangelio, permanecerá firme e intacta hasta el fin, «las puertas del infierno» no prevalecerán contra ella[15].

No vamos a seguir aquí el desarrollo de esta «gran controversia», en la que Soloviev declara haber entrado con temor, como «en una bruma impenetrable a los ojos», y de la que no deduce todavía más que «conclusiones muy inciertas»[16]. Pero la misma forma de plantear el problema parece excluir toda idea de una Iglesia futura que sería nueva en relación con la del Nuevo Testamento[17].

[12] 11.ª y 12.ª lecciones. Cf. Rupp, p. 165. Herman, pp. 46-47.

[13] Ya en las Lecciones, reproches a la religiosidad bizantina de ser «profundamente antihistórica» y de hacer así perder a la Iglesia «su carácter universal». Cf. Stremooukhoff, p. 130.

[14] 3er. discurso; citado por d'Herbigny, *op. cit.*, pp. 167-168.

[15] *La Grande Controverse*, cap. 6, «El Papado y el Papismo; la razón de ser del protestantismo». En Rupp, pp. 276-277.

[16] *Ibid.*, pp. 275-276.

[17] Lo que ha podido hacer creer que Soloviev admitía una iglesia toda espiritual es el hecho

Otro tanto hay que decir del opúsculo de 1884 sobre *Los judíos y la cuestión cristiana.* Dos edades, y no tres, quedan allí netamente definidas: la de la religión de Abrahán y de Moisés y la de la unión más íntima con Dios por Cristo, cuyo fin es la «Teocracia universal», es decir, «la realización de la ley divina en el mundo humano; ésta incluye una tríada, pero no trae consigo ninguna sucesión temporal ni ninguna homología con la Trinidad; se trata de tres elementos que deben concurrir para formar esa Teocracia: El Profeta (aportación del Judaísmo), el Emperador (aportación de Bizancio) y el Sumo Sacerdote (aportación de Roma)[18].

Prosiguiendo su búsqueda ecuménica, Soloviev termina y publica en París (1889) su obra capital sobre *Rusia y la Iglesia universal.* Sus conclusiones, fortalecidas por el estudio, pueden ser expuestas con una claridad que no tiene por qué temer a la censura. Entonces dice «lo que nadie se había atrevido a decir en la Rusia moderna, excepto Tchaadaev: el centro de la comunidad cristiana de los pueblos no es Moscú, la separatista, sino Roma y el Papado»[19]. Su visión final no está modificada; es la misma de las *Lecciones sobre la Theandria:* la verdad fundamental, la idea específica del cristianismo, es la unión perfecta de lo divino y de lo humano, cumplida individualmente en Cristo y socialmente en la humanidad cristiana[20].

Esta obra, la más célebre de Soloviev, y la más accesible a todos, es también, en parte, la más desconocida. Toda su tercera parte, cuando no es simplemente ignorada, es entregada por adelantado a los críticos. Un admirador ferviente del autor no ha visto en ella más que «imaginaciones». La expresión es del todo impropia, a menos que se la ponga en singular y que se reconozca que todo gran sistema es fruto de una imaginación del pensamiento. En lo que nosotros podemos juzgar, ese libro tercero, sobre el *Principio trinitario y su aplicación social*[21], constituye la síntesis más amplia y más elaborada que nos haya podido dejar Soloviev. En ella ofrece la clave de toda su doctrina. Filósofo y teólogo, nos hace pensar en un San Anselmo que, para su contemplación de la Trinidad, hubiera bebido más

---

de que, en las polémicas suscitadas por su obra, ha declarado que comprende «al individualismo protestante» y su «reivindicación de libertad». Pero además de que la libertad protestante no es la libertad de la Iglesia joaquinita, Soloviev precisa que la comprende «lamentándola», lo mismo que comprende «lamentándola» la «separación del Oriente y de Roma». Citado por d'Herbigny, p. 183.

[18] Cf. Herman, pp. 12-74. D'Herbigny, pp. 184-193. La teología del judaísmo y la lucha contra el antisemitismo ocupan un lugar muy importante en la obra de Soloviev.

[19] Frédéric MUCKERMANN, *Soloviev, messager de la Russie à l'Occident.* Trad. J. P. Brisson, Juillard, 1951, p. 113. El 25 de mayo de 1988, en una conferencia en París, Soloviev había afirmado la necesidad de «un sacerdocio general o internacional, centralizado y unificado en la persona de un Padre común de todos los pueblos, el Pontífice universal...». Citado por Eugène TAVERNIER, introducción a la traducción de *Trois Entretiens...*, Plon, 1916, p. 68.

[20] *La Russie...*, 1889; v. especialmente p. 2, cap. 4 y 6.

[21] *La Russie...*, pp. 203 a 336.

largamente en los tesoros de la patrística y —por milagro— hubiese tenido visiones anticipadas sobre la gran era escolástica; un Anselmo que hubiera doblado su mística trinitaria con una mística de la creación inspirada en el *Génesis* y en la *Sabiduría*. Sin duda, para desembocar en esta forma, hacía falta la travesía de muchos siglos de teosofía y de filosofía llamada independiente; pero el fondo no está viciado (no se es hegeliano por hablar del «falso infinito»). El simbolismo gana en potencia por el rigor de la esquematización. No hay que buscar aquí una demostración analítica: es un poema racional —lo contrario de una poesía prosaica— escrito en una lengua firme, sin florituras. Género anticuado, bien seguro, pero al que sólo podía arriesgarse con éxito un alto espíritu independiente, al que sería injusto despreciar. Se le podría achacar una discutible subestructura sofiológica pero para nuestra perspectiva debe ser suficiente constatar que ese texto ignora toda idea de un reino o de una edad del Espíritu entendida según la tradición derivada de Fiore.

Pero, ¿evolucionó tal vez Soloviev en lo sucesivo? ¿No sería eso lo que daría a entender su famosa carta a Rozanov, escrita el 28 de noviembre de 1892? La religión del Espíritu parece allí bien profesada en toda su integridad:

> Frente a la «papofobia» dominante entre nosotros... he creído y creo necesario mostrar la importancia decisiva de la piedra de la Iglesia puesta por el mismo Cristo; pero yo no la he tomado jamás por la misma Iglesia, jamás he tomado el fundamento como si fuera el edificio todo entero. Las limitaciones latinas me son tan extrañas como las limitaciones bizantinas o las de Augsburgo o de Ginebra. La religión del Espíritu Santo que yo confieso es más ancha y al mismo tiempo más rica que todas las Iglesias particulares; no es ni su suma ni un resumen, como el hombre entero no es ni una suma ni un resumen de sus diversos órganos[22].

Como explica Balthasar, Soloviev pone aquí en evidencia el carácter de medio que tiene la forma eclesial: no hay que «confundir el cauce con el río»; la Iglesia no es el reino consumado, no es más que el reino en devenir[23]. Pero el medio no es un medio provisional, la corriente del río tiene siempre necesidad del lecho para continuar su curso, el fundamento de Pedro no es una de esas «limitaciones latinas» que, lo mismo que las limitaciones bizantinas u otras cualesquiera, amenazan siempre con ahogar el espíritu; no se contempla ningún porvenir en el que se pueda prescindir del fundamento sin desgracias. La religión del Espíritu Santo es la de la catolicidad.

---

[22] *Correspondance*, t. 3, pp. 43-44. Citado por Herman, p. 103, y por N. O. LOSSKI, *Hist. de la philosophie russe des origines à 1950*. Payot, 1954, p. 123 (trad. revisada por V. Losski).

[23] *Gloria. Una estética teológica*, t. 3, p. 330 *(ndt)*.

No se da en él ninguna idea de una reino del Espíritu que deba un día suceder al reino de Cristo.

Pero, ¿no habrá querido el mismo Soloviev anticipar ese nuevo reino, durante los años noventa, cuando se abstuvo de toda práctica sacramental, como si se tratase de un orden de cosas destinado a desaparecer por efecto del progreso religioso? Tal interpretación ha sido sostenida con más o menos matices. Pero no tiene fundamento[24]. En el momento en que circulaban rumores sobre su abandono de la Ortodoxia, él había escrito con entera franqueza, en agosto de 1887, al P. Martynov: «Para no dejar nada en la imprecisión, confieso que la Iglesia católica romana, que ha reemplazado al Imperio Romano para la Humanidad regenerada, está destinada por voluntad divina a ejercer hasta el fin de los siglos un poder universal sobre la tierra». Pero él pensaba al mismo tiempo que si Rusia había heredado de Bizancio un estado de separación de hecho con Roma, este estado no constituía un cisma formal y que él no tenía por qué renegar de la Ortodoxia para adherirse a la Iglesia católica. Y así, podía decir en la misma carta: «Declarando abiertamente mis opiniones y tildado en nuestra prensa como "jesuita clandestino", yo me confieso regularmente con sacerdotes ortodoxos que conocen mi manera de pensar y de ellos recibo, regularmente, la comunión»[25]. Pero su caso era discutido y, en 1892, su confesor ortodoxo llegó a negarle los sacramentos por mandato secreto de su jerarquía. Pero él no quería pasar al latinismo[26]. Y así se pasó cuatro años sin confesión ni comunión. Pero en 1896, un sacerdote de la Iglesia grecoeslava unida a Roma, durante un viaje a Rusia, pudo administrarle los sacramentos después de haber recibido de él esta declaración: «Yo pertenezco a la verdadera Iglesia ortodoxa; porque, por profesar en su integridad la Ortodoxia tradicional, sin ser latino, reconozco a Roma como centro del cristianismo universal»[27].

El principal cambio experimentado por el pensamiento de Soloviev, tuvo lugar en sus últimos años. Durante largo tiempo había creído posible una cierta realización objetiva del reino de Dios sobre la tierra, gracias a los progresos de una humanidad guiada por la Iglesia. Eso sería la encarnación

---

[24] A pesar de algunas proposiciones de Soloviev, que podrían por otra parte más bien desembocar en un protestantismo liberal y que no expresan más que una situación de hecho. Cf. Herman, p. 115, nota.

[25] Carta citada por Herman, pp. 96-97.

[26] Carta sobre la unión de las Iglesias, p. 12: «Es la Iglesia de *Roma,* y no la Iglesia *latina,* la que es *mater et magistra omnium ecclesiarum;* es el obispo de Roma y no el patriarca de Occidente el que habla infaliblemente *ex cathedra;* y no hay que olvidar que hubo un tiempo en que los Obispos de Roma eran también Griegos». Cf. d'Herbigny, p. 312. Puede verse cómo el P. Lew Gillet se ha inspirado para su propio caso en esta tesis de Soloviev, en *Irenikon,* 1980, pp. 175-195: El «Monje de la Iglesia de Oriente», por Dom Olivier ROUSSEAU.

[27] D'HERBIGNY, pp. 313-316. En su lecho de muerte (31 julio 1900) fue asistido por el cura ortodoxo de la aldea vecina.

de la Sabiduría divina extendida a toda la sociedad. Hacia el final, despertó de su sueño. No espera ya una «evolución de la humanidad y del universo hasta verlos convertidos en el Cuerpo cósmico de Cristo»[28]. Ha llegado a comprender que «la ley de la existencia no es el progreso, sino el combate»[29]. Ha sopesado mejor las fuerzas del mal y el poder de ilusión de los hombres. Su nueva concepción se expresa en el *Breve relato sobre el Anticristo,* que termina su última obra, las *Tres pláticas,* publicada la víspera de su muerte (1899)[30]. Contrariamente a lo que se hubiera podido pensar, ahora nos ofrece una semejanza precisa (aunque totalmente exterior y pasajera) con el visionario de Fiore. Este anunciaba una invasión por los pueblos bárbaros sobre la cristiandad. Serían los bárbaros como instrumentos del diablo, venidos de las cuatro partes del mundo; él temía al formidable ejército de Gog y de Magog. Soloviev, impresionado entonces por la amenaza asiática que pesaba sobre Rusia, imagina un «panmongolismo» del que va a surgir un gran jefe, rival y vencedor de Cristo. Pero mientras que Joaquín no temía más que las matanzas, Soloviev ve en la obra del Anticristo la victoria de la Impostura: el pueblo cristiano queda fascinado y se produce la apostasía universal; sólo resiste un grupo ínfimo. Nos confundiríamos, evidentemente, si tomáramos al pie de la letra lo que no es más que un mito. Y no tenemos por qué comentar ese mito. Solamente constatamos que ese cambio radical en la visión del porvenir deja intactas las posiciones esenciales de Soloviev en cuanto a la realidad de la Iglesia y a su relación con el reino de Dios.

Nunca dejó de pensar que «el desarrollo de la verdad cristiana» debe efectuarse en «el desarrollo eclesial»[31] y no en una superación —cualquiera que sea— de la Iglesia instituida por Cristo, por un tránsito a una Iglesia del Espíritu. Frente a la figura de Pedro, como otros muchos, él levanta la figura de Juan, pero no en un sentido de oposición; no piensa que el segundo esté llamado a suceder al primero: los dos apóstoles (a los que también añadirá a Pablo, en su mito)[32], representan las dos grandes fracciones de la Iglesia, la de Occidente y la de Oriente, que están llamadas a fundirse[33]. Esa edad del Espíritu Santo, a la que le hemos visto aludir una vez en su carta a Padre Martynov, sigue siendo siempre, a sus ojos, el tiempo en que el Espíritu Santo hará a los cristianos verdaderamente fieles

---

[28] Cf. BALTHASAR, *loc. cit.*, pp. 288 ss.

[29] Francois ROULEAU, introd. a las Obras francesas de Soloviev, pp. 9 y 10.

[30] Traducción por Eugène Tavernier. Plon 1916, pp. 167-217.

[31] Cf. BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica,* t. 3, p. 288.

[32] Ver el resumen de su conferencia en el círculo católico de Luxemburgo, en diciembre de 1893, en la introducción de Tavernier, *op. cit.*, p. 63.

[33] En la *Courte relation,* Pedro II, «derecho e inmóvil como una estatua de mármol» resistió al emperador Anticristo, y a él se unen «el padre Juan» y «el profesor Pauli» para congregar el pequeño rebaño de fieles. En Tavernier, pp. 200-213.

a Cristo, socialmente unidos en su Iglesia. Si se muestra severo con los hombres de Iglesia, sacerdotes o monjes, a los que el *Breve relato* presenta en su mayoría conquistados por el Anticristo, eso no significa nada contra la persuasión —en la que permaneció hasta el final— de que la continuidad de las estructuras de la Iglesia, incluido el Papado, es cosa indispensable. Aún en su gran sobre *La justificación del Bien* (1897), en la que podía haberse dispensado de ello, evoca de nuevo su esquema tripartido, que perpetúa en la Iglesia al Sacerdocio de Cristo en la persona del Soberano Pontífice, al mismo tiempo que su realeza en la persona de un Emperador[34] y su Santidad en la de los Profetas o en la de los «Santos». Su esperanza terrestre, decepcionada, se despoja de todo elemento de ideología progresista que se hubiera podido mezclar con su visión de la fe; pero al tomar —al menos a título simbólico— la forma de un milenarismo, su último sueño sigue siendo del todo *encarnado*.

El Anticristo, como consecuencia de su poder y de su popularidad, acaba de conseguir la elección en Jerusalén y por los cardenales apóstatas, de un nuevo papa, que debe terminar con todos los cismas y reconciliar a los dos poderes. El pueblo está alborozado. Apenas elegido, Apolonio realiza prodigios... Han sido martirizados Pedro y Juan. Retirados a Jericó, Pablo y algunos compañeros, ayunan y rezan. Al cabo de cuatro días, aprovechando la noche, el grupo regresa a Jerusalén, donde los cuerpos de los dos mártires yacen ante la iglesia de la Resurrección. Y apenas los han recogido, cuando los dos cuerpos vuelven a la vida. Entonces Pedro y Juan estrechan fuertemente la mano de Pablo:

> Así se cumplió la unión de las Iglesias... Pero de repente la oscuridad nocturna dejó paso a un esplendor luminoso y apareció el gran signo en el cielo: una mujer vestida del sol, que tenía la luna bajo sus pies y, sobre la cabeza, una corona de doce estrellas. El signo... lentamente se encaminó hacia el sur. Levantando su báculo, Pedro exclamó: «¡He aquí nuestro estandarte! ¡Sigámoslo!». Y acompañado por los dos viejos y por toda la muchedumbre de los cristianos, se dirigió hacia el camino marcado por la aparición, hacia la montaña de Dios, hacia el Sinaí...[35].

Soloviev jamás ha sido joaquinita. Pero esto todavía es decir poco. En sus últimos años, echando una mirada penetrante sobre su época, una

[34] Cf. d'Herbigny, pp. 152-154. Este papel mantenido por un Emperador no es un recuerdo nostálgico del Santo-Imperio romano-germánico; más bien, es un recuerdo del imperio bizantino y de la realidad, entonces actual, del zarismo, criticados también por Soloviev, que simboliza así la distinción de los dos poderes, el temporal y el espiritual.

[35] Con esta palabra se interrumpe el manuscrito del «padre Pansophii», que se supone leía un asistente. La continuación, resumida oralmente, relata la vuelta de los judíos, la resurrección de las víctimas del Anticristo, y su reino con Cristo «por un período de mil años». Finalmente los Judíos vencerán al Impostor, y la reconciliación será completa.

mirada profética, llega explícitamente el antijoaquinismo. Se opone a las pretensiones en que lo había previsto el ingenuo Joaquín (en el que parece que nunca ha pensado), sino tal como lo ve propagarse. Ese «más allá» que quiere reconocer los méritos del cristianismo, que incluso ve en él una etapa necesaria de la historia, pero que le rechaza en adelante como indigno del hombre que ha alcanzado su madurez, lo considera él como la suprema perversión. El *Breve relato* es algo más fundamental que un cierto pesimismo en cuanto al progreso espiritual de nuestra especie y al éxito creciente de la Iglesia. El hombre de genio que, joven todavía, comenzaba a imponerse a todos para organizar a la tierra entera, «no tenía odio verdadero contra Jesús»:

> Reconocía su misión mesiánica y su dignidad, pero no veía en el reino a su gran predecesor... Llegó el último —pensaba él— en el curso de la historia, porque soy el salvador perfecto y definitivo. Cristo es mi precursor. Su misión era preparar y anunciar mi venida...

Sin embargo, una duda ha venido a hacer temblar «a ese justo lleno de orgullo» que se cree «el hombre del porvenir» ¿«Y si ese no soy yo? ¿Y si era él, el Galileo? ¿Y si él no fuese mi precusor, sino el primero y el último?». Desde entonces le envidia y le odia, pero prosigue su obra con más fuerza. Las «gentes de bien» admiran que él aplique un programa «penetrado de espíritu verdaderamente cristiano», callando prudentemente el nombre de Cristo. Convertido en emperador universal, ha convocado un Concilio, como se ha visto; ha pronunciado un gran discurso de unión. A su invitación, se unen con él los teólogos de las tres confesiones cristianas. Sólo Pedro II permanece inmóvil y el stárets Juan y luego el profesor Pablo vienen a unirse con él... En la confesión de Cristo y en la resistencia a las seducciones del Anticristo los miembros desunidos de la Iglesia han tomado para siempre una decisión[36].

A Dimitri Merejkovski (1865-1941) no le gustaba Soloviev. Solamente por abuso se les ha podido relacionar. Sus pensamientos no son solamente divergentes: son del todo incomparables. Soloviev es un verdadero filósofo, un auténtico teólogo; Merejkovski es un «diletante de altos vuelos»[37]. Su obra es la de un literato muy erudito, muy brillante, muy hábil en el juego de los símbolos, muy comprometido también en el movimiento intelectual

---

[36] *Trois entretiens*, «courte relation», trad. Tavernier, pp. 194-207; Trad. Gauvain (Laloy), en *Conscience de la Russie*, DDB, 1950, pp. 145-184.

[37] B. ZENKOVSKI, *Hist. de la philosophie russe*, t. 2, Gallimard, 1954, p. 312. Para reconstituir el cuadro en el que Merejkovski y los autores citados a continuación elaboraron o expresaron su pensamiento entre 1900 y 1917, léase Jutta SCHERRER, *Les "sociétés philosophico-religieuses" et la quête idéologique de l'intelligentsia russe avant 1917, en* «Cuadernos del mundo ruso y soviétivo», 3-4, Mouton, julio-dic. 1974, pp. 297-314.

y social de su tiempo; pero su obra es más novelística (incluso al margen de sus novelas) que consistente. En el estudio que dedicó en 1908 a Soloviev no se contenta con reaccionar —con toda justicia— contra la «veneración que mata la crítica»; el único mérito que le reconoce es haber sido, a pesar de sí mismo y a pesar de sus numerosas obras, como un «profeta mudo», el profeta involuntario de «la nueva Iglesia», tal como él, Merejkovski, la concibe y la anuncia: «Esperemos que el misterio de su mutismo profético sea descifrado un día por una crítica más atenta y, mientras esperamos, convengamos en que si Vladimir Soloviev es realmente el precursor de la nueva Iglesia, no es porque él haya hablado y escrito como un sabio, sino porque se mató y murió como un "loco"». Si no consideramos más que su obra escrita y su acción exterior, no se podría ver en él más que a «un gnóstico, quizá el último gran gnóstico de la cristiandad» y, por lo mismo, un hombre vuelto «hacia el pasado», un «triste caballero» de la teocracia medieval cuyas ruinas intenta en vano restaurar, manteniéndose alejado «del movimiento más vital del nuevo cristianismo o de aquello que está, quizá, *más allá* del cristianismo, el pragmatismo revolucionario»: en resumen, la perfecta antítesis de Merejkovski[38]. Soloviev no encuentra gracia ante su cadete ni para las obras filosóficas de su primer período, ni para las visiones apocalípticas de sus últimos años. En aquéllas todo es «harmonioso, sereno... demasiado pulido, demasiado lustroso: cristales transparentes, facetas geométricas, dialéctica aguzada, sinfonía solemne... gigantesca arquitectura que evoca Santa Sofía. Pero se dice que un temblor de tierra derrumbó la primera bóveda de Santa Sofía...». En revancha, y muy lógicamente, debía prevaler luego el miedo al porvenir, «miedo al Anticristo» y la única «revolución» o cataclismo contemplado debía ser «no ya histórico sino cósmico, el fin del mundo»[39].

La «revolución histórica» esperaba por Merejkovski, por el contrario, es aquella que debe inaugurar la tercera edad, la de «la nueva Iglesia», o la del «más allá» del cristianismo. Como el de Joaquín de Fiore, el esquema histórico, trinario, es igualmente trinitario, aunque se exprese en otros términos, revista una forma dialéctica y anuncie de diferente forma el advenimiento deseado del Espíritu:

> El Padre se encarna en el Cosmos; el Hijo, en el Logos; el Espíritu, en la unión del Cosmos con el Logos, en el Ser único, total y universal, en la Theantropía[40].

[38] *Le prophète muet,* 1908; recogido en *Sur le chemin d'Emmaus,* trad. Dumesnil de Gramont, Bossard, 1922; pp. 179, 182, 185. M. toma la «teocracia» de Soloviev en un sentido político y literal, que no fue suyo más que un instante.

[39] *Loc. cit.,* pp. 172-173 y 178-179.

[40] Citado por Zenkovski, t. 2, p. 314.

La idea de esta Theantropía final ha sufrido varias mutaciones exteriores, en el curso de las vicisitudes que han marcado la existencia atormentada de Merejkovski, en razón de las diferentes influencias que ha sufrido y de la evolución de sus simpatías político-sociales[41]. Pero el fondo ha permanecido invariable. No es ni la Theandria de Soloviev, ni la contemplación joaquinita. Bajo las palabras de «Cosmos» y de «Logos» nos hace leer, poco más o menos, «paganismo» y «cristianismo» y, por consiguiente, la unión del Cosmos y del Logos, realizada en la tercera edad según el ritmo de la síntesis hegeliana, será la reconciliación, la fusión del paganismo y del cristianismo; en otros términos, será la unión realizada del reino de la carne y del reino del espíritu en la Theantropía, es decir, en la humanidad que por fin ha llegado a ser ella misma y se ha reconocido como humanidad divina.

Eso es lo que quiere expresar simbólicamente la gran trilogía novelesca cuyos dos primeros episodios son *La Muerte de los dioses* (triunfo de Cristo sobre Juliano el Apóstata) y *La Resurrección de los dioses* (milagro del Renacimiento, que culmina en Leonardo da Vinci), completados por un tercero, *El Anticristo* (en realidad el Superhombre que, en la persona de Pedro el Grande, aplasta al viejo cristianismo encarnado en el tzarévitch Alexis)[42]. «El tema de (mi) trilogía, ha explicado Merejkovski, es el reflejo de la historia *universal,* es decir, que abarca a todos los siglos, a todos los pueblos, a todas las civilizaciones; es la historia de la idea del cristianismo, o más exactamente de la religión de la Santísima Trinidad, de la que el cristianismo no es más que una fase»[43].

Ya se ve en qué sentido hay que tomar esta religión de la Santísima Trinidad, llamada también «religión del Tercer Testamento». El Moisés de Miguel Angel en San Pedro-ad-Víncula es una buena ilustración: «en él se despierta, después de tantos siglos, el antiguo sueño arriano, eternamente joven, de la unión de lo divino con lo bestial, de la "criatura divina", del Dios-Bestia»[44]. Otras obras de arte completan esta evocación, añadiéndole toques menos brutales: así es el rostro de Cristo en la Cena de Leonardo o los profetas y las sibilas del techo de la Sixtina: ese no es un Cristo que tenga «a un papa por vicario»; son los primeros padres y las primeras madres de un Nuevo Testamento que no se ha realizado ni puede realizarse en la Iglesia presente[45]. La rehabilitación de la carne es lo que se destaca de

---

[41] Una exposición histórica se encontrará en Jutta SCHERRER, *Pour une théologie de la révolution. Merejkovski et le symbolisme russe.* Archivos de las ciencias sociales de religión, 1978, nº 45, 1, pp. 27-50.

[42] Las tres novelas han aparecido en 1896, 1902 y 1905.

[43] *Sainte-Sophie,* 1906; en *Sur le chemin d'Emmaüs,* p. 207. Este «cristianismo histórico», objeto de críticas virulentas que apuntan a su principio mismo, es aún llamado «falso cristianismo».

[44] *Tolstoï et Dostoievski,* 1901; trad. Prozor y Persky, Perrin, 1903, p. 314.

[45] *Tolstoï et Dostoievski,* pp. 310-312.

forma constante en la visión de Merejkovski; «La impotencia del cristianismo» para procurar esta rehabilitación es lo que traspasa la «frontera misteriosa que separa al segundo Testamento del Tercero» y si «la carne» de la que aquí se trata debe ser llamada «carne santificada», no debe confundirse con la «carne glorificada» que los cristianos esperan de la resurrección de la carne; «la carne profana de la humanidad está más cerca de la unión del Espíritu Santo y de la Santa Carne que la incorporal Santidad cristiana»[46]. Si el cristianismo ha cumplido ya su tiempo, es ante todo porque ha ignorado «la verdad relativa a la carne»[47].

Así se comprende que en su obra sobre *El Zar y la Revolución,* nuestro autor haya deplorado que Soloviev «predique deberes anticuados». En esa misma obra vemos también cómo el tema esencial del tercer reino se mezcla con el tema de la revolución social y con la teoría mesiánica de la predestinación del pueblo ruso. Merejkovski simpatizaba entonces (en los primeros años del siglo) con el movimiento llamado «nueva conciencia religiosa», que contaba también a Berdiaev entre sus miembros.

> La nueva conciencia religiosa no rechaza la verdad eterna que contiene el cristianismo acepta enteramente esta verdad como revelación de Cristo, del Dios encarnado. Solamente rechaza la mentira de la Ortodoxia y de todo el cristianismo histórico... Cuesta trabajo imaginarse qué fuerza destructiva deberá adquirir en las profundidades del pueblo el huracán revolucionario. El naufragio de la Iglesia y del Imperio rusos, ¿no será la pérdida de Rusia, la pérdida del alma inmortal del pueblo? Y entonces, ¿no llegarán aquellos días de los que se ha dicho: si aquellos días no fuesen abreviados, ninguna carne se salvaría; pero se abreviarán para los elegidos?
>
> Esos elegidos existen ya en el pueblo ruso: son los que no tienen la Ciudad del presente y buscan la Ciudad del porvenir, los mártires del movimiento revolucionario y del movimiento religioso. Cuando se junten estos dos movimientos, Rusia saldrá de la iglesia ortodoxa y del Imperio autócrata para entrar en la Iglesia universal del único Pontífice, en el reino universal del Rey único, Cristo.
>
> Y todo el pueblo ruso dirá con los elegidos: ¡Venga a nosotros tu reino...![48].

Si nos atenemos a las palabras, aquí no se trata de un reino del Espíritu que vendrá en el futuro; pero ya hemos constatado que Merejkovski adapta

[46] *Le Glaive,* 1908; en *Sur le chemin d'Emmaüs,* pp. 44 y 51.

[47] *Ibid.,* p. 54: «El misterio de la personalidad, del sexo y de la colectividad, el misterio de Uno, de Dos y de Tres, no será resuelto más que en este último reino, en esa última revelación de Tres en Uno y de Uno en Tres».

[48] *Le Tsar et la Révolution,* 1907. Este pasaje está reproducido en *Plamia* (Meudon), Pascua de 1977, p. 14.

hábilmente su lenguaje a las situaciones. Lo mismo que otras veces aparece como profeta de la Humanidad-Dios, o del Superhombre [49], de modo que se le podría creer émulo o fiel discípulo de Comte, y luego de Nietzsche —cuya influencia sufrió, en efecto—, calca aquí con toda naturalidad la fraseología del medio revolucionario sacado de los viejos creyentes. Thomas Mann, en 1922, veía en él «al crítico y al filósofo más genial del mundo después de Nietszche» [50]. Nada nos parece menos justificado. El es más bien un eco; escritor variable, sin más rigor en el pensamiento que en el vocabulario. El puede, por consiguiente, adoptar el lenguaje crístico que él mismo se ha fabricado, ayudándose de algunos apócrifos y de su propia imaginación, descubrir un *Jesús desconocido,* «más allá del Evangelio» [51]. Se empeña en «separar el cuerpo del Evangelio de la coraza del canon», en «limpiar el polvo de los siglos», en «librar al rostro del Señor de los ornamentos de la Iglesia». Tarea, —según él mismo nos asegura— «de una tremenda dificultad». Por fortuna, «los comunistas lo realizan, más allá de toda esperanza, haciendo olvidar el Evangelio a los hombres, ocultándoselo, prohibiéndoselo, destruyéndolo. ¡Si supieran lo que hacen!». En realidad preparan «la explosión» de una nueva inteligencia: «se barre el polvo del camino de la humanidad, de la historia universal, por el soplo del Espíritu Santo y, ¿cómo será posible no escuchar su paso sonoro?» La petición más importante del *Padre Nuestro,* «venga a nosotros tu Reino», «recibe un sentido nuevo «asombroso»: no es el primero, el antiguo reino del Padre, ni el segundo, el presente reino del Hijo, sino el tercero, el futuro, el reino del Espíritu» [52].

Ese mismo *Jesús desconocido* nos aporta precisiones suplementarias sobre ese Espíritu cuyo reino nos hace implorar Jesús:

> «Dios es Espíritu» (Jn 4, 24). Estas palabras, en boca de Jesús, que se expresaba en arameo, no pueden dejar de significar que Dios, no es solamente él, el Padre, sino también ella, la Madre. Los fieles han olvidado esto; pero los herejes se acuerdan todavía:
>
> ¡Ven, Espíritu Santo!
> ¡Ven, Paloma Santa!
> ¡Ven, Madre misteriosa!
>
> Tal es la plegaria del bautismo y de la eucaristía en las *Actas de Tomás*... En la vida pública del Hijo: el Padre; en la vida oculta: la Madre.

---

[49] Compárese con la concepción tan distinta de Soloviev en *L'idée de Surhomme,* 1899 (trad. J. B. SÉVERAC, *Vladimir Soloviev.* Michaud, s.d., pp. 205-213).

[50] Citado por Jutta SCHERRER, *loc. cit.,* p. 31.

[51] Trad. Dumesnil de Gramont, Grasset, 1935, 1.ª parte: «L'Évangile inconnu», cap. 5: «Au-delà de l'Évangile».

[52] *Op. cit.,* pp. 89, 98, 115, etc.

Todo el Jesús conocido está en el Padre. Todo el Jesús desconocido está en la Madre... Tres humanidades: la primera, desaprecida antes de nosotros, el reino del Padre; la segunda, la nuestra, la próxima a la salvación o a la muerte, el reino del Hijo; la tercera, la de más allá de nosotros, la salvación, el reino del Espíritu-Madre. Por eso hay también tres palomas: la primera, bajo el caos, la segunda bajo el Diluvio, la tercera bajo las aguas del Bautismo[53].

Terminemos con un último rasgo, más esclarecedor aún, pero quizá más inquietante. Merejkovski ha resaltado que, según nuestros tres evangelios sinópticos, es el Espíritu Santo el que conduce a Jesús al desierto para ser allí tentado mientras que según San Justino, que sin embargo se refiere a las «Memorias de los Apóstoles», es el demonio el que se acerca a Jesús y le tienta. Por una exégesis abusiva, concluye que «allí donde en un evangelio está el Espíritu Santo, en el otro evangelio está el diablo, y viceversa». Y esto le parece significar «una cosa terrible»: en torno de Jesús, «los dos Espíritus que luchan a ultranza, parecidos a los torbellinos en una tempestad, se entrelazan y se mezclan tan estrechamente que *no es posible distinguir a uno del otro*»[54].

Merejkovski era uno de esos célebres «buscadores de Dios», de diversos destinos, que querían elaborar, fuera de los cuatro marxistas, una «teoría de la revolución»; totalmente distintos fueron aquellos otros, bolcheviques en su mayor parte, que tomaron el significativo nombre de «constructores de Dios». Hay que reseñarlos aquí porque algunas de las tendencias de Merejkovski muestran ciertas afinidades con las suyas y porque su principal teórico, Lounatcharski, ha recurrido al simbolismo trinitario de manera análoga a la del joven Marx. «Gorki, Lounatcharski, Bazarov y algunos otros, —nos dice Jutta Scherrer— intentan erigir al socialismo en religión y... consideran la mística religiosa como un complemento necesario para el socialismo científico». En 1907 Lounatcharski proclama que la «religión atea» del socialismo es la «deificación de las potencialidades más altas del hombre»; entonces «habrá un Dios viviente, que traerá a todos los hombres la felicidad y será todopoderoso. Nosotros constituiremos a ese Dios». En esta construcción de la Ciudad perfecta, «las fuerzas productivas son el Padre, el Proletariado es el Hijo, y el socialismo científico es el Espíritu Santo»[55].

En su gran obra sobre *La Columna y el Fundamento de la Verdad*, que data de 1914 y que, traducida del ruso al francés, apareció en Lausana en

---

[53] *Jésus inconnu*, pp. 255-256. Reprocha a Pascal no haber transformado su «3er. orden del amor» en un «3er. reino del Espíritu»: *Pascal*, trad. Andronikof, Grasset, 1941, p. 233; cf. su *Luther*, mismo traductor, Gallimard, 1941, pp. 27 y 49-54.

[54] *Jésus incunnu*, p. 270. Sobre Mer., cf. Marion GRAS, *Die Religions philosophie von Dmitri S. Merezkowskij mit besonder Berückischtigung der drei Testaments*. Münich, 1966.

[55] J. Scherrer, *loc. cit.*, p. 28.

1975, el Padre Paul Florenski (1882-1941) critica en muchos lugares a los defensores de la «nueva conciencia religiosa». Les reprocha que anden buscando, «por decirlo así, conseguir al Espíritu Santo por la fuerza». Sin duda se esconde en el fondo de su empresa «una idea verdadera»: es un hecho que cuando se invoca al Espíritu Santo, «uno se encuentra, más bien, en una actitud de esperanza» y lo mismo que «hubo cristóforos antes de Cristo, existen también pneumatóforos antes de la venida completa del Espíritu». Pero cuando se pretende aislar «los aspectos de la vida cristiana que se refieren por excelencia al Espíritu, para proyectarlos hacia el porvenir o acapararlos proféticamente, se cae en la herejía»:

> Los hombres de la «nueva conciencia religiosa», desde el siglo I hasta el XX, siempre se han dejado coger en flagrante delito, porque las matas de rosas que plantaban producían siempre espinas y zarzales; su «nueva conciencia» no era supraeclesial, como pretendían, sino antieclesial y anticristiana, dirigida contra la Iglesia y contra Cristo. Cualquiera que posea al Espíritu como lo poseían los santos, se da cuenta de que es demencial aspirar a algo más... Y, sin embargo, paralelamente a toda la historia de la Iglesia, corre el hilo de esta conciencia pseudoreligiosa, que siempre pretende ser «nueva»...[56].

Ya se ve: contra lo que se subleva Florenski es contra la pretensión de provocar la era del Espíritu o anticiparla, lo cual viene a ser siempre pervertirla si se busca su realización fuera de la Iglesia[57]. Pero no se subleva por el hecho de esperarla o de desear su venida: «todas nuestras esperanzas», por el contrario, deben estar «en su revelación». Y así nos invita a que «roguemos *juntos* para que se manifieste el Espíritu Santo», a «suplicarle *juntos* con la misteriosa apelación de Simeón, el Nuevo Teólogo: ¡Ven, luz verdadera! ¡Ven, vida eterna! ¡Ven, misterio escondido! ¡Ven, tesoro inefable!»[58]. Pero lo que más lamenta, por encima de todo, en el curso de nuestra historia actual, es la ruptura de la unidad eclesial y crítica y también, en el porvenir, la ruptura entre los dos tiempos, entre los dos reinos sucesivos, como si el reino del Espíritu Santo tuviera que abrogar el reino de Cristo en su Iglesia:

> «Todavía no se ha manifestado lo que será» (1 Jn 3, 2; Rm 8, 18). Pero cuanto más gana en fluidez nuestro sentimiento de lo que se pre-

[56] *La colonne et le fondement de la verité,* trad. Constantin Andronikof. «L'âge de l'homme», pp. 89-92 y 425. Es sabido que P. Florenski murió deportado, víctima de los campos de Lenin.

[57] «Transportes, exaltación, seudo-profetismo y frenesí tenebroso, todo eso se tomaba por la alegría del Espíritu Santo... Dejado a sí mismo, el pecado se amparaba de la «libertad»... Se caía en ambos abismos: el superior, el de la teoría gnóstica, y el inferior, el de la práctica de la histeria sectaria»... p. 425.

[58] P. 96. Cf. SYMÉON, *L'Amour divin,* I; P.G., 120, 507-510.

para, tanto más estrecho y natal viene a ser el lazo que nos une a la Iglesia-Madre... Lo que será, lo será en Ella y por Ella: el *Nunc dimittis* canta y resuena en mi corazón sosegado...[59].

Sergei Bulgakov (1871-1944) ha pasado por el marxismo. Frecuentó durante algún tiempo el círculo de Merejkovski. Vuelto a la fe tradicional de su Iglesia, ¿conservó acaso alguna tendencia joaquinita de su período socialista? Quizá podría creerse algo así leyendo, en su libro clásico sobre la Ortodoxia, el capítulo consagrado a «la Ortoxia y el pensamiento epocalíptico»: «¿Existe en la Iglesia un Porvenir, esto es, un tiempo realmente cumplido, que incluya una nueva *creación*» o todo «está ya cumplido?». Si se atiene uno a la interpretación espiritualista del Apocalipsis dada por la jerarquía, se profesará que la historia de la Iglesia está «interiormente terminada». Y, en efecto, la Iglesia Bizantina se ha sentido largo tiempo «tan inmutable bajo la cúpula imperial como la Iglesia occidental bajo la del Papa». Sin embargo, el alma rusa ha quedado accesible —en sus profundidades— a los presentimientos apocalípticos, ya sea en el temor o ya sea en una gozosa esperanza. Persiste en el pueblo una leyenda: la de «Kitege», la ciudad luminosa hundida en el fondo de un lago, pero visible ya a los ojos que son dignos de verla. Entre los intelectuales modernos existe la persuasión de que la segunda venida de Cristo exige la «plenitud de los tiempos», lo mismo que la primera y que, por consiguiente, «la vida de la Iglesia debe esperar una plenitud aún desconocida». Pero esta novedad misteriosa debe manifestarse enteramente «en los límites de la Iglesia del Nuevo Testamento», debe consistir en «la penetración de toda la vida por la influencia de la Iglesia» y sacar a la luz «las fuerzas de la vida pública cristiana». El optimismo de Bulgakov es una «evidencia interior, más fuerte que la evidencia exterior», una llamada a no desesperar de que el reino de Dios llega y de que su voluntad será cumplida en la tierra «como en el cielo»; es, *en todo caso,*[60] «negarse a capitular ante la secularización ya consumada y ante el desbordamiento del ateísmo. Todo esto» —espera él— «no es más que un momento dialéctico... una antítesis a la que seguirá una nueva síntesis. La historia de la Iglesia tiene todavía un porvenir, tiene todavía problemas que exigen ser resueltos. Si el árbol verde del cristianismo parece ahora estar marchito, ¿no es porque el jardinero ha podado todas las ramas secas a fin de que otras ramas nuevas broten más vigorosamente?»[61].

Eso no es joaquinismo: es un optimismo activo y vigoroso que sigue siendo condicional. Pero el pensamiento de Bulgakov se nos muestra, más claro aún, en su muy personal estudio sobre *El Paráclito*. Sitúa a Pentecos-

---

[59] P. 89.

[60] El subrayado es nuestro.

[61] *L'Orthodoxie* por el Arcipreste Sergei BULGAKOFF. Alcan, 1932, cap. XV, pp. 247-252.

tés, es decir, al origen del cristinanismo, en «la bajada hipostática del Espíritu Santo» al mundo, del todo «análoga a la bajada del Logos para los fines de la Encarnación». No comprende de las mismas manera que Joaquín de Fiore y sus innumerables discípulos, la promesa del Paráclito hecha por Jesús en su discurso de despedida según San Juan: «la *relación interior* entre la encarnación del Hijo y la venida del Espíritu Santo queda establecida por Cristo, durante su último discurso, con un vigor y una autoridad tales que debemos hacer de ella el eje de nuestra especulación dogmática»[62]. Dicho de otra manera: nada permite imaginar una era del Espíritu que venga a sustituir a la de Cristo; semejante idea supone un desconocimiento absoluto de toda la Revelación cristiana:

> La venida del Hijo de Dios... y la venida del Espíritu Santo, o Pentecostés..., no son grados diferentes de revelación por su *contenido*, como lo habían sido el Antiguo y el Nuevo Testamento. Por el contrario, su revelación es *idéntica:* el Espíritu Santo revela a Cristo y Cristo obra y se revela por el Espíritu Santo: es una revelación bi-única... El Espíritu Santo es como el medio transparente en el que y a través del que se ve al Logos... El tema del discurso de San Pedro pronunciado el día de Pentecostés *no es el Espíritu Santo en sí mismo*, sino entera y exclusivamente Cristo[63].

Lo mismo que la Encarnación, «Pentecostés continúa a lo largo de la historia». La acción universal del Espíritu, que anima «a Pedro, a Juan, a Pablo y a los otros», a cada uno según su personalidad, tiende a invadir interiormente al mundo, a transfigurarlo y eso, no en detrimento, sino en beneficio de un «pancristismo»[64]. Bulgakov no admitía que la Iglesia permaneciese inmóvil, ahogada bajo la «cúpula imperial»; pero su misticismo tampoco admite que ella ande errante sin cesar por el mundo a la búsqueda de un más allá de sí misma, como si no hubiera recibido ya —de Cristo y del Espíritu unidos— el principio de su plenitud. El contempla otra cúpula, la de Santa Sofía, símbolo de esta plenitud, adquirida de una vez por todas en el Logos, del que le ha sido dado tomar una primera conciencia en raros instantes fugitivos[65].

Nicolai Alexandrovitch Berdiaev (1874-1949) frecuentó a Merejkovski, a quien juzgó severamente por su activismo de salón, por su espíritu de «capillita» y de «dominación sectaria» por su mística esotérica mezclada de

---

[62] *Le Paraclet*, trad. Constantin Andronikof. Aubier, 1946, pp. 256 y 259.

[63] *Op. cit.*, pp. 262 y 263.

[64] *Op. cit.*, pp. 264, 271, 273.

[65] Cf. Louis BOUYER, *La personalité et l'oeuvre de Serge Boulgakoff*, en *Nova et vetera*, abril-junio 1978, p. 144. En ese artículo se encontrarían indicaciones útiles sobre el «panteísmo» y la sofiología de Boulgakov.

elementos paganos[66]. Conoció al Padre Florenski, de quien le disgusta lo que él llama «su ortodoxia mágica», pero al que reconoce como a un iniciador y le estima por haber propagado la esperanza de «una nueva efusión del Espíritu Santo»[67]. Colaboró con Bulgakov, en quien ve «la figura central del renacimiento ortodoxo de principios del siglo XX»[68]. Participa en su común esperanza del Espíritu, aunque en esa esperanza se distinga de cada uno de ellos por una filosofía mucho más sutil y por una reivindicación más acendrada de la libertad.

En el prefacio a la edición francesa de su libro sobre *El sentido de la creación,* Stanislas Fumet ha evocado ese «suplemento de revelación», ese «Evangelio del Espíritu Santo», por el que tan frecuentemente se preguntan» desde Joaquín de Fiore hasta Léon Bloy»[69] y el mismo Berdiaev se refiere a Joaquín, al lado de Francisco de Asís, de Dante y de Giotto, para celebrar «el renacimiento precoz de la Italia mística»[70]. ¿Pero fue él verdaderamente joaquinita? Un estudio minucioso de sus numerosos escritos descubriría sus cambios de acento a este respecto, provocados por los avatares de que estuvo llena su existencia, desde su prevoz abandono del marxismo hasta los años que siguieron a la segunda guerra mundial. Pero una orientación general parece incuestionable como parecen también incuestionables algunas ambigüedades fundamentales a lo largo de su obra. En su *Ensayo* de autobiografía espiritual, que es uno de sus últimos escritos, nos reenvía con insistencia al *Sentido de la creación* (o *del acto creador*), que es uno de sus primeros escritos, como a su obra «más inspirada, si no la más perfecta», en la que se explica su «tema esencial», su «intuición primordial»; libro «escrito de un tirón, casi en estado de éxtasis», a partir de su experiencia del acto creador en el que el hombre se revela a sí mismo; en ese libro, dice aún, «yo he alcanzado el punto culminante de la llama creadora»[71]. Pero ya rechaza en dicho libro, en nombre de «una libertad creadora» anterior al mismo ser, todo «objetivismo», porque ese término maldito será para él el común denominador de lo que llamará, según los contextos, alienación, positivismo, tradicionalismo, historicismo, sociomorfismo, colectivismo o cosmismo. Esa es la actitud de base que desde entonces dirige, con todo su pensamiento, todos sus puntos de vista escatológicos[72]. Y por otra parte, podría haber repetido en la víspera de su muerte lo

---

[66] *Essai d'autobiographie spirituelle,* 1940-1947; trad. E. Belenson, ed. de 1979, Buchet-Chastel, pp. 181-183 y 186-187. («invitaciones verbales a la acción»; «espíritu y carne»: este emparejamiento de palabras le proporcionaba una especie de éxtasis»).

[67] *Op. cit.,* pp. 185 y 231.

[68] *Op. cit.,* pp. 181, 201, 205.

[69] *Le sens de la création, un essai de justification de l'homme,* (1911-1914); trad. L. Julien-Cain, DDB. 1955, pp. 27-28.

[70] *El sentido de la historia,* Ediciones Encuentro, Madrid, 1979, p. 117.

[71] *Essai...,* ed. cité, pp. 128 y 264-267.

[72] Incluso ha podido decir por hipérbole que había tenido que «rechazar el mundo exte-

que escribía en 1911: «Nuestra filosofía no es aún más que la introducción a la filosofía de la creación... y nuestra vida no es más que la antecámara de la vida creadora»[73]. Y éste es el hecho inevitable, insuperable, por el que se explica la permanencia de sus dudas, de las ambigüedades en las que a veces se hunde su reflexión, de lo que podríamos llamar sus contradicciones: consecuencias de un pensamiento que querría ser totalmente existencial, escapándose de este mundo «objetivo», como un corredor que intentase prescindir de su sombra. Y así podremos con seguridad tomar su obra inspirada de 1911 como hilo conductor.

> El mundo atraviesa tres épocas de la revelación divina: la revelación de la ley (el Padre), la revelación del rescate (el Hijo) y la revelación de la creación (el Espíritu). Distintos signos en el cielo corresponden a estas distintas épocas. No nos es dado conocer las fronteras cronológicas exactas de esos tres períodos que coexisten simultáneamente[74].

Los dos últimos períodos, aún pueden ser descritos bajo el doble símbolo de los Apóstoles Pedro y Juan:

> La Iglesia de Pedro, la Iglesia tutelar de los pequeños, de los débiles, de los que tienen miedo..., ha cumplido con su misión en el mundo y ha salvaguardado la santidad cristiana entre las masas populares... La conciencia religiosa, todavía en su infancia, entrevé un abismo entre Dios y el mundo ...La Iglesia no era solamente espiritual, era también psicotemporal... —Pero el renacimiento cristiano de una nueva humanidad, madurada en el espíritu, se coloca bajo el signo de... la Iglesia de Juan. Esta no es la tutora de los pobres, adaptada a la debilidad de los pecadores, a la mediocridad del hombre...; es la Iglesia eterna y misteriosa de Cristo, que descubre en sí misma el verdadero rostro del hombre y su éxtasis sobre las cumbres[75].

Sin embargo, se trata menos —en el fondo— de dos edades consecutivas en el interior de este mundo «objetivo» en que se desarrolla una historia superficial, que de dos categorías simultáneas de inteligencia o dicho de otro modo, de dos clases de cristianos, distinguidos según su capacidad o su incapacidad «creadora»:

---

rior» desde el día de su nacimiento, y esto no es una simple alusión a su soledad. Cf. Lucienne Julien-Cain, *Berdiaev en Russie,* Gallimard, 1962, p. 63.

[73] *Le sens de la création,* ed. cité, p. 426.

[74] *Op. cit.*, p. 405.

[75] *Op. cit.*, pp. 420-421. Cf. p. 422: «La Iglesia histórica de Pedro no tiene poder para liberar a los adultos... Para responder al tormento de esta alma nueva de la humanidad, solamente vale el descubrimiento del secreto de Cristo según la eterna y mística Iglesia de Juan».

> Cristo no se mostrará jamás como fuerza a la multitud de gentes incapaces de realizar en sí mismos el acto creador. Esas gentes no conocerán jamás el segundo rostro de Cristo. Cristo no volverá jamás hacia ellos más que su Rostro de sacrificado y de crucificado. Para percibir la Faz del Cristo en fuerza y en gloria, hay que haber descubierto en sí mismo la fuerza y la gloria del acto creador. La época del rescate, en la que sólo es visible la Faz del Cristo crucificado, no terminará jamás para aquellos que no realicen hasta el final de sí mismos el descubrimiento de su naturaleza creadora. Permanecerán para siempre en la Iglesia del Gólgota...[76].

La paradoja de la «tercera época» es la paradoja misma del paso del tiempo a la eternidad. Esta no es otro tiempo que sucederá al primero, a aquel en el que estamos inmersos por una vida que es toda apariencia y división. Por así decirlo, la eternidad es la negación del tiempo. Es la región del ser verdadero, cuyo presentimiento nos es a veces dado, como por un desgarrón, en un «acto creador», precisamente porque ella es la única vida que es «vida creadora». Eso es lo que significan los textos apocalípticos de la Escritura:

> La tercera época religiosa, época creadora del mundo, debe comportar el sentimiento de un final, de una perspectiva escatológica... Un sentimiento de sí en tanto que agente final, una especie de autoconciencia apocalíptica, puede conducir al hombre a la vida nueva, porque es un sentimiento creador. La naturaleza cristológica del hombre se descubre en su acto creador...[77].

En vano nos dice Berdiaev que el hecho de escribir es, para él, más «trascendencia que objetivación»[78]; no escapa a la ley común. Siempre a la búsqueda desesperada de una expresión no objetivizante y por consiguiente no histórica, apta para dar cuenta de una experiencia siempre fugitiva ella misma, cae constantemente en el empirismo de la representación temporal. «La exaltación creadora, el éxtasis que sobrepasa la diferencia del sujeto y del objeto»[79], es una cosa pero la explicación que se quiere dar para esclarecer la historia de la revelación, es otra cosa muy distinta. No puede dispensarse de un apoyo en la duración. No nos asombremos, pues, de ver a nuestro filósofo afirmarnos que la perspectiva apocalíptica, que era la del Evangelio, muy pronto casi se perdió. Esa «tradición sagrada» había debido proseguir y hubiese debido «crear en espíritu» sin cesar. Pero «la humanidad cristiana ha hecho de ella una cosa estática y exterior al hombre»; y

[76] *Op. cit.*, p. 425.
[77] *Le sens de la création*, p. 425.
[78] *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 279.
[79] *Op. cit.*, p. 280.

desde entonces «la vida de la Iglesia se ha extinguido, se ha petrificado», ha entrado en una época intermedia de la que hoy todavía no ha salido.

Sin preocuparnos más de historia o de dialéctica, observemos los rasgos de esta «época» o de esta fase intermedia. Se puede reducir a cuatro principales, de los que ya nos dan una idea los textos citados.

1º) El espíritu, «aún oscurecido por la naturaleza limitada del hombre», concibe la revelación divina como un «hecho histórico», de donde resulta una verdad dogmática «acabada e inmutable»; ésta viene impuesta por la «autoridad» exterior de un Dios del que el hombre está separado por un «abismo»[80]. El cristianismo que de ahí resulta «lleva la impronta del sociomorfismo», está «adaptado y frecuentemente esclavizado al mundo». Es un cristianismo «exotérico, pedagógico», cuyas «formas convencionales y simbólicas» esconden la esencia de la revelación[81].

2º) Este cristianismo es para uso de espíritus débiles y dominados por el temor; es una religión del pecado y de la redención; libra al hombre de la «opresión» y del pecado doblegándolo a «una docilidad ante el poder supremo» cuya misericordia le es manifestada en el Gólgota[82].

3º) Incluso en sus manifestaciones más sublimes, este cristianismo permanece «pasivo». Religión del amor, no es todavía religión de la libertad. Ese amor es incompleto. Las relaciones con Dios no son plenamente recíprocas. La contemplación de sus santos, su mismo éxtasis, no son una «exaltación creadora». El hombre no descubre ahí todavía su verdadera naturaleza. Esta «inhumanidad pasiva de la antigua mística debe ser superada»[83].

4º) Ese cristianismo histórico, inferior, casi despreciable, no es solamente el lote de los espíritus débiles, incultos ni de una época atrasada. No necesariamente mejora con la edad o abriéndose a la reflexión. Su forma más criticable quizá sea la que reviste en las grandes épocas clásicas, entre las más brillantes élites. La unión que contrae con la cultura le priva de su dinamismo: la cultura lo retiene lejos de aquello que debiera ser. Eso es lo que demuestra la historia de Occidente. Cuantos mayores progresos ha hecho el cristianismo occidental en el campo de la cultura y de la civilización, tanto más dejó de vivir en la esperanza, desarrollando en un «humanismo social», ha vuelto la espalda a «la época escatológica», la de «la

---

[80] *Autobiographie spirituelle*, pp. 384-385, etc. *Vérité et révélation* (1947); trad. Alexandre Constantin, Delachaux et Niestlé, 1954, pp. 23, 161, 163.

[81] *Autobiographie spirituelle*, pp. 371 y 387.

[82] *Op. cit.*, pp. 261 y 425, etc.

[83] *Le sens de la création*, p. 404. *Autobiographie*, p. 280, etc. Incluso el «monaquismo blanco», el de San Serafín de Sarov, cuyo culto estaba entonces en su apogeo, incluso ese «pneumocentrismo», considerado entonces como «la revelación de la Ortodoxia profunda», no halla plenamente gracia a sus ojos.

revelación final del Espíritu Santo», renunciando así, por adelantado, al ejercicio «de su actividad superior». Así pues, se puede sostener que «la cultura cristaliza los fracasos humanos: las metas que espera son simbólicas, no reales»[84].

Berdiaev nos advierte que «la época del Espíritu, la tercera Revelación, no debe comprenderse *solamente* desde el punto de vista cronológico». Precisa que «en todo tiempo ha habido precursores y pioneros... animados por el soplo profético», algo que también decía Joaquín de Fiore. Nos confía igualmente que él nunca ha dejado de esperar la venida de esta tercera edad, aunque con el paso de los años, haya comenzado a dudar de su inminencia[85]. Pero las descripciones que da de esta edad no permite siempre saber en qué vertiente de la existencia haya que situarla. Con él —ya lo hemos dicho, y Stanislas Fumet lo había advertido— no se sabe muy bien si el Reino de Dios, llamado a reemplazar, con nuestra ayuda activa, «este mundo», debe cumplirse en un tiempo como este que nos ha sido dado, o *post mortem*[86]. «La época del Espíritu será una época comunitaria, la era de la transformación social y cósmica, la era del advenimiento de la *sobornost* real y no puramente simbólica»[87]. Pero, ¿será por eso el fin último? Una vez u otra parece disiparse la nube. Berdiaev no solamente se opone a la idea de un progreso indefinido, como reinaba en el siglo XIX, idea que él juzga tan absurda como inmoral[88] sino que también critica con tanto o más vigor a aquellos que sueñan con un porvenir que desembocará en un paraíso terrestre:

> Creen... que llegará un momento en que algo absoluto irrumpirá en la relatividad histórica para permanecer ahí indefinidamente. No admiten la posibilidad de un paso a otro plano del Ser, la creación de una cuarta dimensión. Quieren que este espacio tridimensional entre, enteramente y tal cual es, en la otra dimensión de la vida absoluta. En eso consiste la principal contradicción de esta utopía...
>
> El paraíso y la perfección son intolerables en los límites de nuestro eón. Dostoievski lo había comprendido muy bien[89].

¿Nos hemos aclarado al fin? Pero leamos aún, algunas líneas más abajo: «Por lo demás, podemos suponer una pluralidad de mundos, de la que el

---

[84] *Au seuil de la nouvelle époque;* trad. Daria Olivier, Delachaux et Niestlé, 1947, pp. 147-148. *Autobiographie,* pp. 264, 269, 271-272. *Le sens de la création,* p. 409.

[85] *Autobiographie.* Citado por Fumet, *loc. cit.,* p. 23.

[86] Stanislas FUMET, prefacio al *Sens de la création,* p. 28.

[87] *Vérité et Révélation,* trad. Al. Constantin, p. 162.

[88] *Le sens de l'histoire,* especialmente cap. X, «La théorie du progrés et la fin de L'histoire», pp. 168-187. Cf. *Autobiographie,* pp. 371-372.

[89] *El sentido de la historia,* p. 170. *Vérité et Révélation,* p. 173.

nuestro formaría parte y que constituiría la prolongación del itinerario espiritual del hombre...»[90]. El nuevo eón, provisto de la cuarta dimensión, ¿sería el último? ¿O quizá el anteúltimo?

A pesar de las diversas aseveraciones que, por otra parte, tomadas literalmente, se armonizarían muy mal, la tesis esencial de Berdiaev no es ni la tesis banal de una Iglesia histórica que hubiese traicionado el mensaje de Cristo ni aquella otra, no menos banal, de una revelación que primeramente debiera dejarse entender por los humildes, los frustrados y limitados, antes de madurar en las condiciones más profundas. Su tesis es la idea de que toda revelación histórica es fatalmente deficiente, bajo cualquier forma en que se presenta y en cualquier punto de su desarrollo, hasta en un alto grado de cultura. La única verdadera revelación es espiritual, es «metahistórica», interior, y el hombre participa en ella activamente. En su ser íntimo, ella es un desgarrón del tiempo, que le hace descubrir todo lo que tienen de facticio las concepciones de este mundo, incluso las religiosas y le hace penetrar en aquella zona misteriosa en que el hombre y Dios se crean mutuamente.

La perpetua insistencia de Berdiaev sobre la «libertad creadora» del hombre, sobre su «vocación creadora», sobre su «exaltación creadora», etc. tiene ciertos resabios nietzscheanos y, desde luego, el hecho de haber añadido: «es duro, muy duro, ser precursor del Espíritu»[91], no bastaría para disipar esos resabios. Pero también ha dicho, para hacer «comprender su pensamiento»: «el acto creador no es, para mí, ni una exigencia ni un derecho del hombre, sino una exigencia de Dios dirigida al hombre y una obligación para este último»; y también: «La afirmación de que el hombre se basta a sí mismo se transforma en negación del hombre»[92]. La insistencia paralela sobre «un humano preeterno en Dios», siendo lo humano «inherente a la segunda persona de la Trinidad», tiene acentos böhmianos, pero, lo mismo que Böhme y más aún que él, Berdiaev ha querido que sus audacias de pensamiento, que son una «crítica de la revelación», sean una crítica hecha «a la luz de la misma Revelación»[93]. Se ha definido como un «libre pensador creyente», un «cristiano libre que no rompe con la Iglesia». Rehusaba la apelación de hereje. La Iglesia de que se sentía miembro era «la Iglesia mística de Cristo», la que custodia «el misterio espiritual según el cual Dios nace en el hombre y el hombre nace en Dios»[94].

---

[90] *Vérité et Révélation,* p. 173 (al final).

[91] *Autobiographie,* p. 389.

[92] *Op. cit.*, pp. 261 y 271-272. Cf. toda la obra *De la destination de l'homme,* 1931, (tr. fr., Ed. «Je sers», 1935).

[93] *Vérité et Révélation,* p. 5; desde otro punto de vista, p. 7: «La auto-depuración de la revelación del sociomorfismo... es un trabajo espiritual en el que participan los factores más variados, comprendida la crítica bíblica. Es preparar desde abajo la revelación del Espíritu en trance de cumplirse». Cf. *Autobiographie,* p. 387.

[94] *Autobiographie,* pp. 214, 230-232, 346, 389, etc. Se notará, en *Le sens de la création,* p.

A esta galería de rusos se nos permitirá añadir al noruego Henrik Ibsen (1828-1906), cuyo doble drama, *César y Galileo,* compuesto entre 1869 y 1873, pertenece a nuestro asunto[95]. En él se mezclan dos temas, uno de los cuales recuerda a Vigny y el otro anuncia a Merejkovski. Según el Juliano de Ibsen, el lugar que ocupaba en Vigny el rétor Libanios, es ocupado por el «místico» Maximos. Estos dos sabios paganos, se esfuerzan en persuadir al que fue su joven discípulo de que la modernidad tiene siempre razón. Es justo que la religión de Cristo triunfe sobre todas las formas de un paganismo gastado. Juliano ha intentado una empresa insensata con su apostasía:

> Sabes que nunca he aprobado lo que tú has intentado como emperador. Tú has querido hacer un niño del hombre joven. El imperio de la carne es absorbido por el imperio del Espíritu. Pero el imperio del Espíritu no es el definitivo, lo mismo que no lo es el hombre joven. Has querido impedir la creencia del hombre joven..., impedirle llegar a ser hombre. ¡Insensato! Han lanzado tu espada contra el porvenir..., contra el tercer imperio en el que reinará el bilateral.

Aquí apunta el segundo tema. El más justo no es el Galileo, sino «aquel que debe absorber a la vez al emperador y al Galileo». El «bilateral» que instaure será «el Logos en Pan» y «Pan en Logos». Su reino será, a la vez, —como en Merejkovski— el del espíritu y el de la carne[96]. En su drama Ibsen ha enfrentado «la vida griega, libre y feliz, a la doctrina de la renuncia cristiana»; las ha examinado y las ha condenado a la vez a las dos, lo cual era una forma de adoptarlas, en vistas a una conciliación a la que él llamaba «el tercer imperio», análogo al *Gimle* de la mitología escandinava[97].

Dice también Maximos: «Para aquel que debe fundar el tercer imperio, el pueblo judío tiene un nombre. Los Judíos le llaman el Mesías y le esperan». Será al mismo tiempo emperador y redentor, «los dos en uno, y uno en los dos», «emperador-dios», y en su imperio «la palabra de revolución de lo provisional habrá llegado a ser verdad». Maximos quiso esperar, al principio, que Juliano acabaría por comprender y aceptar este papel del Mesías, completo, definitivo y Juliano pareció un instante prestarse a ello como en sueños. Pero los tiempos no estaban maduros. El viejo educador místico se lamenta ante el cadáver del joven emperador: «...Tú no eras, esta vez tampoco, el verdadero... Todos los signos me han engañado... Yo creí ver en ti al conciliador entre los dos imperios. (Sin embargo), llegará el

---

427, una reminiscencia hegeliana: «La verdad y la belleza... viven del sacrificio y en el misterio del Sacrificio volverá a florecer la Rosa de la vida mundial».

[95] *Oeuvres complètes,* traducidas por P.G. La Chesnaie. T. 10, Plon, 1937, pp. 5 a 438: «La apostasía de César» y «El emperador Juliano».

[96] T. 1, pp. 339 y 341.

[97] *La Chesnaie,* en el t. 12, Plon, 1940, pp. 39 y 219.

tercer imperio. El espíritu del hombre recogerá su herencia... y entonces se celebrará para ti un sacrificio expiatorio...»[98].

En 1887, en un discurso pronunciado en Estocolmo, Ibsen ha expuesto, si así puede decirse, la filosofía de su drama: «Yo no creo en la eternidad de los ideales humanos. Pero... yo creo firmemente en la capacidad de reproducción de esos ideales y en su fuerza de desarrollo. Especialmente creo... que los ideales de nuestra época, al mismo tiempo que desaparecerán, tienden hacia aquello que yo he llamado el tercer imperio»[99]. Perspectiva poco apropiada para levantar un entusiasmo durable. Y es que, en efecto, Ibsen, que cree todavía que «la poesía, la filosofía y la religión se fundirán en una nueva categoría y en una nueva fuerza vital», no propone más que «ideales» vaporosos y siempre relativos. Es un profesor de moral, es decir, un «sacerdote sin dios y sin Iglesia»[100].

Concluyamos con un ruso anónimo (1901-1973), autor ya célebre de las *Meditaciones sobre los 22 arcanos mayores del Tarot*[101]; nos recuerda, sin hermetismos, a la doctrina católica de la doble Iglesia de Pedro y de Juan, puesta recientemente de relieve por Hans Urs von Balthasar[102]:

> Tú sabes sin duda, querido amigo desconocido, que muchos, en Alemania, en Francia y en otros lugares, predican la doctrina llamada «de las dos Iglesias». La Iglesia de Pedro y la Iglesia de Juan o «de las dos épocas»: la época de Pedro y la época de Juan. Tú sabes también que esta doctrina enseña el fin —más o menos próximo— de la Iglesia de Pedro, o del Papado, que es su símbolo visible y que el espíritu de Juan, del discípulo amado del Maestro, aquel que, reclinado sobre su pecho, escuchaba los latidos de su corazón, la reemplazará. Así, la iglesia «exotérica» de Pedro dejará su lugar a la iglesia «esotérica» de Juan, que será la de la libertad.
>
> Ahora bien, Juan, que se había sometido voluntariamente a Pedro como jefe o príncipe de los Apóstoles, no fue su sucesor después de su muerte, aunque sobrevivió por muchos años a Pedro. El discípulo amado, que había oído los latidos del corazón de su Maestro, era y será siempre, el representante y guardián de ese corazón y como tal, no era, no es ni será jamás, el *jefe* o la *cabeza* de la Iglesia. Porque, lo mismo que el corazón no es llamado a reemplazar a la cabeza, Juan no está llamado a reemplazar a Pedro. El corazón mantiene, es cierto, la vida y el alma; pero la cabeza toma las decisiones, dirige y escoge los medios para el

---

[98] T. 1, pp. 339-341 y 347.

[99] T. 14, Plon, 1943, pp. 310-311.

[100] André SUARES, *Trois hommes;* nueva ed. Gallimard, 1935, p. 114. Cf. p. 93: Durante largo tiempo «Ibsen jamás ha estado sin un ideal, o dos, o acaso tres. A él le gusta mucho esa palabra, tan vaga como fría».

[101] Aubier, 1980.

[102] *El complejo antirromano,* BAC, Madrid 1981. Editions paulines, 1976.

cumplimiento de las tareas del organismo entero, cabeza, corazón y miembros.

La misión de Juan es guardar la *vida y el alma* de la Iglesia, vivir hasta la segunda venida del Señor. Por eso Juan nunca ha pretendido y nunca pretenderá, la función *directiva* del cuerpo de la Iglesia. El *vivifica* a este cuerpo, pero no dirige sus acciones [103].

[103] *Méditations sur les 22 arcanes...*, I, Le Bateleur, pp. 24-25. El Autor de una benévola recensión de nuestro primer volumen ha supuesto que este segundo volumen reservaría un lugar para Teilhard de Chardin. Pero, en efecto, Teilhard no tiene nada de joaquinista. Ha dicho y redicho, bajo mil formas, que Cristo no es superable: «Cristo, desde que ha aparecido (sobre la tierra), después de cada crisis de la historia, no ha dejado jamás de re-emerger, más presente, más urgente, más invasor que nunca» (*Le Dieu de l'Evolution*. Seuil, t. 10, pp. 289-290). El no supone, por consiguiente, después de Cristo, ningún cambio de régimen religioso que se produciría en el curso de la historia, sino solamente, el paso del tiempo a la eternidad. El no conoce ningún eclipse en el porvenir de la Iglesia de Cristo ni ningún otro sustituto de «el Espíritu» joaquinista. Por otra parte, lejos de imaginar la última fase de la historia como un idilio generalizado, la concibe como algo cada vez más dramático, porque el progreso en la conciencia deberá ser también un progreso en la libertad, aunque el hombre del porvenir debe mostrársenos, hasta el último día, más poderoso «para el bien y para el mal», más capaz de pronunciarse «por Dios o contra Dios». Remitimos al lector a nuestro *Teilhard posthume* (Fayard, 1977) donde hay textos citados en abundancia.

Conclusión

NEOJOAQUINITAS CONTEMPORANEOS

El «cáncer» denunciado por el concilio provincial de Arlés en 1262 [1], ¿era una simple «doctrina caprichosa» [2], una corriente marginal, un episodio efímero en la historia cristiana o, por el contrario, era un fenómeno de una extraordinaria importancia y de consecuencias incalculables? La respuesta no parece dudosa. «Es propio del genio —ha escrito Mdme. Hirsch-Reich— el superar con mucho a su propio tiempo; lo que Joaquín hizo fue sentir en su interior y anunciar mucho tiempo antes, el cambio de los tiempos que se prepara, aún cuando la realidad histórica, al presentarse, revista un rostro del todo diferente, aún cuando sus ideas no reaparezcan sino después de transcurridos varios siglos» [3]. Fuera un hereje o un santo, un genio o un iluminado, se le considere como el auténtico renovador de todo un primer cristianismo o como el indicador de una religión y de una sociedad completamente nuevas, como aquel cuya doctrina debía conducir al cristianismo a su perfección, o que tendía, por el contrario, a su perversión, se cometería ciertamente un grave error desconociendo o despreciando la importancia del profeta de Fiore. Por lo demás, le hayan sido favorables o no, la mayor parte de los historiadores recientes que han topado con él en el campo de sus estudios, están de acuerdo en tomarle muy en serio.

Karl Lövith es un enemigo declarado, como Jacob Burckhardt, de todas las filosofías optimistas de la historia, extendidas por todas partes en estos últimos siglos. El las juzga como nefastas utopías. No sostiene, claro está,

---

[1] «Ne ergo error peccans ulterius serpat ut cancer...». Primer canon del Concilio de Arlés. Mansi, t. 23, coll. 1004 C.

[2] HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Hist. des Conciles*, t. 6, 1, p. 115.

[3] *Eine neue «oeuvre de synthèse» über Joachim von Flore.* Investigaciones de teol. ant. y medieval, 26, 1959, p. 134.

que Joaquín las haya previsto tal cual —ni él, ni Lutero fueron capaces de adivinar lo que ellos engendraban— y tampoco le atribuye teorías que son menos herencia que adulteración y trastrueque de su pensamiento. Pero no deja de reconocer en él al padre de los movimientos espirituales y sociales más poderosos de estos últimos siglos[4]. Según Michel Collinet, Joaquín habría visto, hecho capital, «antes que Hegel que la historia es una lógica del espíritu»[5]. «Toda la vieja estructura de la Iglesia se ha transformado» por la exégesis venida de Fiore, según estima Ernst Benz. Y de ahí se deducen «consecuencias revolucionarias: por primera vez la historia de la salvación aparece como una iluminación progresiva del hombre»[6]. Para Walter Kasper, católicos y protestantes, que, por desgracia, han «dejado escapar ampliamente la dimensión de lo futuro y la función profética», han abandonado el evangelio de la esperanza, bajo una forma secularizada, a los filósofos modernos de la historia, a Schelling, a Hegel, a Marx y a esas ideologías de un «tercer Reich» que no han dejado de surgir desde Joaquín de Fiore[7]. Gert Wendelborn toma también a Joaquín como símbolo y como centro efectivo del estudio que consagra a la esperanza de la cristiandad, tal como se desarrolla y se transforma hasta nuestros días[8]. Lo mismo hace Stephan Otto aunque con mayor brevedad[9]. La monografía muy detallada que un profesor de la Universidad de Navarra, José Ignacio Saranyana, acaba de consagrar a «Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino»[10], demuestra que también la teología católica comienza a tomar muy en serio al monje Calabrés.

Las diferencias manifiestas que se pueden encontrar, en cada caso, entre el pensamiento de Joaquín de Fiore y el de sus herederos, no debilitan la visión de conjunto compartida hoy por la mayor parte de los historiadores. Pero el joaquinismo no es solamente reconocible en contextos totalmente secularizados. Inspira, como fuerza aún bien viva, a movimientos espirituales que no quieren apartarse de las márgenes del cristianismo. Así, Ernesto Buonaiuti veía en él al mejor garante de su modernismo[11]. Un Friedrich

[4] Ver, sobre todo, *Meaning in History. The theological Implications of the Philosophy of History*. Imprenta de la Universidad de Chicago, 1949. Cf. Claudio LEONARDI, *Burckhard e il rifiuto della filosofia della Storia*, en *Renovatio*, 1972, pp. 515-539.

[5] *Joachim de Flore et le 3e âge*. «Le contrat social», 1962, setp.-oct., pp. 301-302.

[6] *Evolution and Christian Hope*. New York, 1966 (traducido del alemán, Münich, 1965), pp. 40-43, etc.

[7] *Dogme et Evangile*, trad. Franz von Groenendael. Casterman, 1967, p. 88; Id., *Jésus le Christ*, trad. Désigaux et Liefooghe, Cerf. 1976, p. 403.

[8] *Gott und Geschichte. Joachim von Fiore und die Hoffnung des Christenheit*. Wien-Koln-Graz, 1974. Ver especialmente las últimas páginas.

[9] En *Miscellanea Mediaevalia* 11. Berlín-New York, 1977, pp. 113-130: «Bonaventuras christologischer Einwand gegen die Geschichtslere von J. v. Fiore«.

[10] *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino*, Pamplona, 1979.

[11] Gioacchino da Fiore..., Roma, 1931, pp. 11 y 249. Cf. Raoul MANSELLI, *Ernesto B. e il cristianesimo medioevale*, en *E. B. storico del Cristianesimo* Roma, 1978, pp. 55-85.

Heiler recurría igualmente a él (quizá demasiado abusivamente) en su sueño ecuménico de una «transformación completa de la institución papal»: ¿no esperaba Joaquín «un papa angélico, que ejercería su cargo en la humildad, conforme a la paradoja de Cristo»? ¿No vislumbraba una *Ecclesia spiritualis* que, libre de todos los estorbos terrestres, resplandecería con tanto mayor brillo? [12]. Por la pluma de Leroy Edwin Froom, los Adventistas del Séptimo Día se han esforzado en demostrar que Joaquín era uno de sus precursores [13]. Las gnosis contemporáneas también se apoyan a veces en él: en un estudio sobre la *Espiritualidad del Templo,* Henry Corbin expresa su convicción de que para profundizar en la idea esencial de una *Ecclesia Joannis*, es preciso unir «la teología de los tres reinos de Joaquín de Fiore» con las «referencias al Paráclito identificado con el duodécimo Imán... formuladas en esta otra familia de la tradición abrahámica que constituyen en el Islam los pensadores y los espirituales de la tradición chiíta» [14].

Para la tradición cristiana la historia es ambivalente. No es cuestión de negar que puedan realizarse progresos de todo orden en su propio transcurso (como también regresiones) y, a este respecto, nuestras concepciones no pueden ser las mismas que las de la antigüedad, pagana o incluso cristiana. Pero, en toda situación histórica, el hombre está colocado ante la alternativa de su destino. La historia es un drama, cuyo carácter ha sido acentuado por la Revelación de Cristo. Lo seguirá siendo hasta el fin de *este* mundo o —como se decía en los tiempos de los orígenes cristianos— de este «eón». Ahora bien, con su anuncio de una «edad del Espíritu», Joaquín de Fiore hacía penetrar en los espíritus la idea de un progreso súbito, fatal, irreversible... del paso de una era a otra en el interior del tiempo mismo, es decir, el equivalente de lo que sería, en el sentido moderno de la palabra, «la revolución». De ahí la verdad que implica la fórmula de Henry Mottu, cuando habla del joaquinismo original como de «la edad teológica de la revolución» [15]. Un día, de forma total y definitiva, cambiará la vida: «oportet mutari vitam, quia mutari necesse est statum mundi» [16]. Y esa será, decía Joaquín, «la edad de los monjes», una «edad espiritual, sabia, pacífica, amable», que no conocerá más las pesadas estructuras ni la dualidad de la Iglesia y el Estado. Una gran orden contemplativa será «la clase dirigente» de esta nueva sociedad [17] y «dominará toda la tierra» [18]. ¿Cómo no encontrar

[12] *Die Katholische Kirche des Ostens und Westens,* Münich, 1941, t. 2, p. 15, etc. Según v. BALTHASAR, *El complejo antirromano,* BAC, Madrid 1981, pp. 71, 99-100.

[13] Cf. J. BIGNAMI-ODIER, en «Le Moyen âge», 1952, p. 161.

[14] En los Cuadernos de la Universidad de S. Juan de Jerusalén, 2, «Jérusalem la Cité spirituelle». París, Berg intern. ed., 1976, pp. 36, 37.

[15] *Op. cit.,* p. 320.

[16] *Concordia,* 1, 2, c. 5, f. 21 r.

[17] C. BARAUT, *Joachim de Flore,* en el Dicc. de espiritualidad, t. 1, col. 1195.

[18] *Concordia,* l. 5, c. 67, f. 96 r. Cf. BARAUT, col. 1189-90.

entre nosotros, aunque secularizado, este gran sueño? El dominio de aquellos que «ven» es simplemente sustituido por el dominio de aquellos que «saben»...

Como se ha visto, las secuelas del joaquinismo estaban por todas partes, desde hacía largo tiempo, secularizadas a veces bajo formas poco menos que irreconocibles, o no se encontraban más que en algunas sectas marginales, que no afectaban a la vida de la gran Iglesia. Se le podría considerar en sí mismo como una «herejía» muerta, clasificada, simple objeto de curiosidad histórica. Pero he aquí que, en esta segunda parte del siglo XX, asistimos a su resurgimiento en el seno de la propia Iglesia. Incluso parece que quiere obrar, en el interior de la Iglesia, un retorno en toda su fortaleza. Por otra parte, más que en el mismo Joaquín, sus heraldos harían pensar en su intérprete, Gerardo de San Donnino; porque ellos no anuncian la explosión del Espíritu para mañana o para pasado mañana: la ven y la anuncian ya presente en sí mismos; ellos son sus órganos. Quizá, más que Gerardo o que Joaquín, acentúan la cesura entre la Iglesia del pasado, declarada vieja ya para siempre, y la Iglesia del porvenir, que se levanta hoy en algunos lugares privilegiados, pletórica de juventud. Su «nueva Iglesia» ofrece —en cuanto se puede juzgar a través de proclamaciones de ordinario muy vagas— unos rasgos muy distintos de aquellos que revestía, para el monje Calabrés, la Iglesia de los contemplativos, y para el devoto de Francisco de Asís, la Iglesia de los mendicantes. Pero en ambos casos siempre se observa, en la base, una misma concepción lineal del tiempo, que cree no poder acoger nada nuevo si no es por el rechazo de lo antiguo. No es cuestión de tradición viva: en lugar de una fuerza de promoción y de un principio de renovación, la tradición no es más que un peso del que hay que desembarazarse. No se trata de profundizar en un mismo y constante misterio, que ha entrado en la historia de una vez para siempre y que actúa perpetuamente para iluminar las situaciones siempre cambiantes. No se quiere reconocer más que una serie discontinua de creencias y de actitudes, de instituciones y de teorías, que han podido contribuir a preparar la última iluminación, pero que estaban destinadas a desaparecer ante ella. Separado de Cristo, el Espíritu puede llegar a ser cualquier cosa. Puede convertirse, por ejemplo, en el ideal de la «modernidad» crítica, o en el de la sociedad perfecta. Y no siendo el Espíritu de Cristo, tampoco lo es del Padre. La Trinidad queda dislocada. Nada impide, pues, el celebrar una «liberación» perfecta flotando «a todo viento de doctrina». Desde el mismo interior de esa Iglesia —a la que se rechaza en realidad, más o menos conscientemente— no se tardó en incorporar como discípulos menores, a las escuelas de aquellos que hace tiempo consumaron su «secularización».

Esto es lo que ha mostrado el Padre André Manaranche en una página que une la perspicacia sobre la situación presente y lo pintoresco de los rasgos a la acribia doctrinal:

Neojoaquinitas contemporáneos

> En el seno mismo de la Iglesia se ha intentado determinar tres grandes épocas: la del Padre, en el Antiguo Testamento, caracterizada por el primado de la familia; la del Hijo, estructurada por el ministerio sacerdotal; y la del Espíritu Santo, entregada a los carismas a partir de una fecha que cada uno desplaza según las necesidades de su causa. Esta división, que practicamos hoy a más y mejor, quiere protestar contra una cancerización de los aparatos y de los ritos, a los que se opone la libertad espiritual. De hecho, el clero ha abusado frecuentemente de su función, argumentando que la eficacia de esta última no dependía de la santidad del oficiante. Por eso, en los momentos de decadencia, se ha preferido la irradiación silenciosa de los amigos de Dios a la intervención charlatana de sus agentes patentados; se ha proclamado la edad del gurú como la que debe suplantar a la del sacerdote. Pero si se hace así obrar a las personas divinas «al compás de tres por ocho», una tras otra, se destruye el misterio trinitario. En efecto, el Espíritu no tiene otra misión que glorificar al Hijo y el Hijo la de mostrar al Padre. En otros términos, el carisma se ordena a la edificación del Cuerpo del Señor, sin complacerse jamás en sus posibilidades prestigiosas. De otro modo, no hay Iglesia y, menos aún, sacramentos. No se puede aceptar esa división, que hoy tiende a endurecerse: Cristo es dejado a la jerarquía, cuyo fundador es él, mientras que el Espíritu pasa a la anarquía —o por lo menos a una diplomacia paralela— en ausencia de un Padre que es la obsesión de la conciencia occidental...[19].

En la «liberación» de la *regula fidei* que mantiene la institución de la Iglesia, el «Espíritu», proclamado como libertador, se convierte en cualquier cosa. De las numerosas ilustraciones de este hecho, nosotros retendremos sólo algunos ejemplos, sin atenernos estrictamente a los límites de la confesión católica. No todos tienen la misma importancia ni la misma gravedad. Ciertamente algunos son doctrinalmente inofensivos. Tal es el caso de la novela de Mario Pomilio, que conoció un merecido éxito. Su *Quinto Evangelio* no significa una superación de los Evangelios reales: es el símbolo de su profundidad siempre insondable. Si bien se puede tomar su búsqueda como el resumen de «la historia de una larga herejía», *también* es «el ramo verde de la Iglesia, continuamente cortado y continuamente floreciente, la perpetua utopía del Reino, el símbolo de la huida hacia adelante que nos es siempre impuesta por la palabra de Cristo»[20]. Metáfora «de la secular inquietud cristiana» y, más exactamente, «de los fermentos, de las esperanzas, de las contradicciones, de las oposiciones que cruzan el cristianismo de nuestro tiempo» es más aún, en el fondo, «el libro que Jesús escribe a través de cada hombre que decide seguirle»[21]. Tampoco se abordará como una tesis teológica el bello poema torrencial de Jean-Claude

---

[19] «*Ceci est mon corps*», Seuil, 1974, pp. 45-46.
[20] *El quinto Evangelio,* Argos Vergara, Barcelona, 1979, p. 306.
[21] Jean BASTAIRE, en *Iglesia de Grenoble,* 29 junio 1977.

Renard, *Conocimiento del tercer tiempo,* larga aspiración a una *Metamorfosis del mundo:*

> ...Y Dios renace en el cuerpo del hombre
> y el hombre renace en el Espíritu de Dios
> y el hombre es el Cristo y Cristo es el Alma
> que hay que atravesar para entrar en Dios...
> y el Espíritu, que es del Tercer Tiempo,
> del tiempo transmutante, del Tercer Ciclo
> invade la Tierra, invade las Aguas...[22]

Pero en otros casos se transparenta, más o menos acentuada, la aspiración a una transformación inmanentista, tal como la reclamaba en 1902, con cierta impaciencia, Miguel de Unamuno (1864-1936): «Nos aturden los oídos con el reinado social de Jesucristo y apenas lo entienden sus pregoneros. No se sueña apenas con el reinado del *Espíritu Santo,* en que el cristianismo, convertido en sustancia del alma de la humanidad, sea espontáneo...»[23].

No es raro que la celebración de la edad del Espíritu se refiera expresamente a la «tradición de Joaquín de Fiore», al mismo tiempo que a la de «los primeros cristianos radicales», para persuadirnos de que la nueva revelación no puede estar simplemente en continuidad con las dos primeras, las del Padre y del Hijo, y para exhortarnos a «saludarla con la plena sumisión de la fe». Esta nueva revelación es, a veces, la de la muerte de Dios, es «el Evangelio del Ateísmo Cristiano»[24]. Menos absoluto que Altizer, Jan Sperna Weiland invoca la misma tradición completada por el ejemplo práctico de la Revolución Francesa y por la formulación teórica de Hegel, para convencernos de que debe efectuarse por fin el *éxodo* fuera de un orden sacral, es decir, la supresión de toda relación de señor a siervo, tal como la mantiene abusivamente la Iglesia: solamente así se cumplirá «el sueño de la fraternidad» sembrado por Cristo en el corazón de sus discípulos[25]. En su *Teología de la Revolución,* Jean Comblin se refiere también a Joaquín de Fiore, lamenta que los «teólogos oficiales» hayan rechazado su doctrina y estima que el Vaticano II ha adoptado «de alguna forma» su programa. Para él el joaquinismo consiste en «el descubrimiento de la ley fundamental de la historia después de Jesucristo: el reino del Espíritu como sucesión de etapas y de saltos por los que la sociedad cristiana, a la

[22] *Métamorphose du monde,* Poèmes 2. Points et Contrepoints. 1963, pp. 83-91.

[23] *En torno al casticismo,* 1902 [Alianza editorial, Madrid 1986, p. 119 *(ndt)*]. (Pero se sabe cuánto amor tenía a la paradoja aquel que se ha definido a sí mismo como un «Pascal español»).

[24] Thomas J. J. ALTIZER, *El evangelio del ateísmo cristiano,* Ariel, Barcelona 1972, p. 138.

[25] *Aliénation et Péché;* en *Temporalité et Aliénation* (Coloquios Castelli, Roma), Aubier, 1975, p. 174.

búsqueda de sí misma, intenta adoptar un modo de ser que corresponda a la intención de su fundador». Es, pues, normal «que después de haber tenido que multiplicar las concesiones al paganismo, para poder encarnarse en la historia, el pueblo cristiano intente librarse de ese manto para ser más conforme a su esencia». El único error de Joaquín habría sido pensar —si es que alguna vez lo pensó— que, para «liberar a la Iglesia», habría bastado un solo impulso del Espíritu. Hoy, el «materialismo histórico» es un nuevo impulso: ¿no se parece mucho «al Espíritu considerado en su aspecto de fuerza presente en la historia temporal»? Así se cumpliría en nuestros días una etapa más en «el advenimiento del Espíritu», que es «la gran novedad del Nuevo Testamento». Joaquinismo heterodoxo, al que la confusión permite sin duda escapar a la heterodoxia cristiana[26]. El escritor italiano Ignazio Silone no profesa semejante ideología. Hijo de los Abruzzos, es natural que haya heredado algo de ese catolicismo popular impregnado de joaquinismo, el de los antiguos *Fraticelli* y de los discípulos de Celestino V, que aún está vivo en la región. Participa en su utopía religiosa y no comprende la contradicción de su profetismo, que querría una iglesia toda espiritual, un cristianismo libre de toda institución y de toda norma fija, al mismo tiempo que le exige una tarea histórica y social. Su utopía le lleva a decir en *La Aventura de un pobre cristiano* (1968): «No dudo en atribuir a los rebeldes el mérito de una más próxima fidelidad a Cristo». Elio Guerreiro, que ha sometido su obra a un examen crítico moderado por la simpatía, observa, con razón, que sus puntos de vista son siempre parciales y que no hacen justicia más que a uno de los dos polos de la doctrina cristiana, que —no obstante— son solidarios[27]. Pero Silone no es un doctrinario y sus temas son más expresión de sus inclinaciones que tesis.

Otra cosa es el teólogo protestante Jürgen Moltmann, cuya *Teología de la esperanza* asume las concepciones de Ernst Bloch para cristianizarlas, sin conseguirlo plenamente. Constatando que la pérdida del sentido de la escatología ha permitido siempre «la asimilación de los cristianos al mundo ambiente, y por ello, la capitulación de la fe», Moltmann concluye que es preciso «liberar a la esperanza escatológica de las formas de pensamiento y de los modos de comportamiento que pertenecen a las síntesis tradicionales de Occidente». De esta manera llega a poner por delante «la fe del Exodo», según la cual el mismo Jahvé, comprendido en la paz y en la justicia que hacen su gloria, es «el porvenir»[28], en oposición a la «religión epifánica» en

[26] *Théologie de la Révolution,* Ediciones universitarias, 1970, pp. 225-226. [En castellano: *Teología de la Revolución,* Descleé de Brouwer, Bilbao 1973 *(ndt)*].

[27] Elio GUERRIERO, *L'inquietudine e l'Utopia. Il racconto umano e cristiano di Ignazio Silone.* Milán, Jaca Book, 1979; pp. 11-14 y 34-35.

[28] Como del futuro de Dios, habla también de un «vasto futuro de Cristo»: *Théologie de l'espérance,* t. 2, *Débats,* tr. fr., Cerf-Mame, 1973, p. 314, nota 60, [en castellano: *Teología de la esperanza,* Sígueme, Salamanca 1969 *(ndt)*].

la que se hunde un cristianismo instalado. Los dos Testamentos deben quedar dominados por «la categoría de la Promesa». De ahí la presentación *per modum unius* de «la esperanza judía y cristiana»[29]. Y de ahí —y esto es lo que nos interesa— la tendencia a no ver en Jesús más que «al profeta y al renovador de la antigua promesa» y no «su cumplimiento»[30]. O, como se expresa André Léonard, «la tendencia a subestimar el rasgo característico que distingue a la escatología cristiana de la esperanza judía, a saber, la proclamación del Reino de Dios como ya presente en Jesús»[31].

Nadie se asombrará de que Moltmann preste gran atención a las prolongaciones modernas de la tradición joaquinita. El cuadro-resumen que traza de ellas muestra que ha reconocido su amplitud:

> La filosofía de la historia de Joaquín de Fiore, su idea del tercer Reino que sería el reino del Espíritu, obsesiona desde Lessing a la teoría de la historia del siglo XIX y le inspira su entusiasmo. La historia es «Dios en devenir», se decía desde Herder... Que una tercera era del Espíritu —el Espíritu científico— haya de esclarecer con sus luces las crisis de la historia y abolir así la historia enigmática transformándola en historia conocida, he aquí lo que formaba en Lessing y en Kant, en Comte y en Hegel, y en sus sucesores, el motivo escondido de su nueva orientación en el mundo, la cual no era ya fundamentalmente metafísica sino histórica...[32].

En cuanto a él, sus «afinidades electivas» le hacen apuntar con preferencia a la corriente místico-social de la que, después de Joaquín de Fiore, Tomás Münzer y Oetinger el «marxismo esotérico» es el principal representante. Con éste, es decir, esencialmente con Bloch, es con quien Moltmann ha querido «introducir el diálogo» en vistas a constituir una «ontología escatológica», haciendo «pasar la cálida corriente de la esperanza a través del conjunto de los artículos del dogma cristiano»[33]. El saca de ahí la idea de que si Dios es para nosotros el *Deus absconditus,* no ès solamente —como explicaba Karl Barth— porque nosotros estemos aún bajo el régimen de la fe, sino porque «el futuro contiene un trayecto que Dios todavía no ha franqueado». Habría, pues, que admitir «un cierto futurismo de

[29] *L'homme, essai d'anthropologie chrétienne.* Trad. Liefooghe, Mame, 1974, p. 40. Cf. *Théologie de l'esperance,* passim.

[30] Cf. Christophe HINZ, en *Th. de l'espérance, Débats,* p. 119.

[31] *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ.* Coll. «Le Sycomore». Lethielleux, 1980, pp. 112-113, [en castellano: *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo,* Ediciones Encuentro, Madrid 1985, p. 133 *(ndt)*].

[32] *Théologie de l'espérance,* Estudios sobre los fundamentos y las consecuencias de una escatología cristiana, 1964. Trad. D. y J. P. Thévenaz, Cerf. Mame, 1970, pp. 283-284.

[33] *L'espérance sans foi. Réflexions sur l'Humanisme eschatologique sans Dieu,* Concilium 16, 1966, pp. 45-58.

Dios»[34]. Ciertamente Moltmann critica el ateísmo de Bloch, para quien el porvenir de Cristo y el porvenir de Dios «no son otra cosa que el porvenir del hombre escondido y del mundo escondido»; pero, como hechizado por él, conserva muchas de sus fórmulas equívocas[35]. Rechazando la representación que se hacía «la Iglesia Antigua» de la Trinidad inmanente como de «un círculo cerrado sobre sí mismo», él intenta pensarla «como historia escatológicamente abierta» e intenta adivinar las transformaciones de Dios en las liberaciones del hombre...[36]. Retengamos, sobre todo, en relación con su joaquinismo, el temor expresado por H. G. Geyer de que «reduzca el carácter constitutivo de la historia de Jesucristo a un puro accidente de la historia veterotestamentaria de la revelación»[37], así como la observación en la que Heinrich Fries resume sus críticas: «No se podría deletrear y conjugar el Credo y sus contenidos simplemente en futuro»[38].

Moltmann había tenido un precursor en el holandés Noordmans, en quien el Espíritu aparecía —en oposición al cristocentrismo de Barth y a la concepción tradicional de Newman— «como "el libre intérprete" de Cristo, como el que traduce a Cristo a todo lo largo de la historia, siempre bajo formas nuevas, creadas para ser luego rotas; y eso sobre las huellas, no de Pedro, que está vuelto hacia lo que está detrás de él, sino de Pablo, "el apóstol del Espíritu"»[39].

Más cerca aún de nosotros, se abre toda una floración de apóstoles del Espíritu, bajo el sol de la Iglesia, de una Iglesia en su ocaso, que debe dejar sitio a la del mañana. Hubo un arranque en 1965, en los tiempos del último Concilio, pero sin más relación con él que la de la contradicción. Es un folleto colectivo, cuyo título, voluntariamente provocador, indica el programa: *¿Aggiornamento ou mutation?* La primera palabra designa la obra emprendida por el Concilio. A los ojos de los autores, carece de interés. Lo

---

[34] Cf. André DUMAS, *Ernst Bloch et la théologie de l'espérance de Jünger Moltmann,* en *Utopie et Marxisme selon Ernst Bloch,* Payot, 1976, pp. 222-223 (pp. 224 y 228). En consecuencia, también es joaquinita la concepción de la «historia trinitaria ella en sí misma» y «la concepción del movimiento de la historia trinitaria de Dios»: *L'Église dans la force de l'esprit,* trad. T. Givord, Cerf, 1980, pp. 75 y 77.

[35] Cf. Christoph HINZ, en *T. de l'esp.*, t. 2, *Débats,* p. 314. Para la crítica de Bloch, véase el apéndice a la *Théologie de l'espérance,* pp. 367-395. «Un diálogo con Ernst Bloch». [Cf. traducción castellana: *Teología de la esperanza*», Sígueme, Salamanca 1969, pp. 437-466 *(ndt)*].

[36] *Le Dieu crucifié. La Croix du Christ fondement et critique de la théologie chrétienne,* tr. fr., Cerf-Mame, 1974, pp. 294-295; cf. p. 380. Cf. GEYER, en *Débats,* p. 154: «¿Cómo no pensar que el proceso histórico, en el espacio escatológico de la revelación de Dios, sea el proceso de la auto-identificación de Dios, en el curso del cual tampoco Dios llegaría a sí mismo más que progresivamente?».

[37] *Débats,* pp. 9 y 174-176.

[38] *Ibid.* p. 100; cf. pp. 101-102.

[39] Cf. Hendrikus BERKHOT, resumiendo a NOORDMANS, *Gestalte en Geest* (Forma y Espíritu), 1954; en *L'expérience de l'Esprit,* Mélanges Schillebeecks, Beauchesne. 1976, p. 189.

que hace falta es un cambio, es decir, una «revolución tan radical como aquella que transformó a una secta galilea... en una Iglesia en la que no se distinguían ya ni Judíos ni Griegos». Bajo este impulso se inicia «el descubrimiento vital de un nuevo cristianismo», se quiere acelerar «el necesario nacimiento de una Iglesia Nueva», en la que «el amor» debe «ocupar el puesto de la ley» [40]. Se saca a la Resurrección de Jesús «de su mortaja helenística», para colocarla «en ese río de vida que es la teología judía de la promesa» y se «instaura la religión del Dios que viene» [41]. Inaugurado por una ruptura que pueda abrirse hacia la inventiva,

> el cristianismo de mañana no será ni viento ni humo, sino vida de los hombres, con los hombres, una nueva Iglesia que nos será dada, engendrada por el Espíritu. Esta criatura no tendrá los rasgos de esa Iglesia que conocemos. El mundo tiene necesidad, de cuando en cuando, de una gran mutación. El Espíritu pide a los cristianos de hoy... que dejen vivir su "inconsciente" de fe, para que él hable de nuevo y nos diga de nuevo... para que "hable", etc.[42].

O bien, variación sobre el mismo tema, después de haberse quejado de que las fórmulas de la fe han sido presentadas bajo «formas fixistas», se nos invita a «exorcizar un miedo pusilánime, el miedo de ver desvanecerse el Credo»; en realidad, gracias a los progresos del mundo científico, «los dogmas cristianos aprenderán a descubrir y a modelar su nuevo rostro», pero antes nos es preciso «liberar los credos» y consentir que la fe, para acoger a todas las culturas, tome la «forma de una kénosis»[43]. Incluso se pregunta: ¿por qué la teología, «queriendo entrar cada vez más en los problemas concretos de nuestra época, se detiene a mitad de camino?... Todo sucede como si la referencia al Espíritu Santo sobreviniese en la intersección de una tradición, más o menos viva, y de una actualidad que la renueva o la reactualiza». La actitud de estos «cristianos evolutivos» es juzgada como «demasiado clásica»; ellos unen su propósito «a la experiencia eclesial». Como ellos, los «carismáticos» permanecen «en la línea tradicional y evolutiva», estimando con Willebrands que «la renovación no puede significar una ruptura con la comunidad o con su tradición; su pneumatología está «frenada»[44]. Se afirma que se hace sentir la necesidad «de un elemento más innovador: se trata del papel del Espíritu Santo fuera de la

---

[40] Jules GIRARDI, *Christianisme, libération humaine, lutte des classes*. Cerf, 1964, pp. 60, 105, 214. Ver otros textos reunidos en Gaston FESSARD, *Chrétiens marxistes et théologie de la libération,* Lethielleux, 1978. [Cf. en castellano: *Cristianismo y liberación del hombre*, Sígueme, Salamanca 1973 *(ndt)*].

[41] Jean-Francois SIX, *Bonheur et béatitude,* en *Oui au bonheur.* (Recherches et débats), 1970, pp. 148 y 149.

[42] Id., *La Pentecôte et l'Avenir,* en Le Monde, Pentecôte, 1974, 2 de junio.

[43] Henri DENIS, *L'Evangile et les dogmes*. Centurion, 1974, pp. 101, 147, 149-151.

[44] Alusión a una palabra de Berkhot sobre la doctrina de Moltmann.

Iglesia». Muchos «están cansados de una vida artificial y sin interioridad». Y por eso quieren, criticando a las Iglesias, «hacerle de nuevo un lugar a Dios», pero a «un Dios que debe renacer de otra manera, como una irrupción que venga a turbar nuestras rutinas y a despertarnos de nuestros sueños dogmáticos». Los «cristianos politizados», «los teólogos de la liberación» son aún demasiado tímidos: «insisten sobre la escena clave del Exodo o sobre la figura de Jesús libertador, pero no avanzan en dirección al Espíritu». Y, sin embargo, hay que decirlo, «hoy, para bien de las gentes, si existe Dios no puede ser más que el Espíritu»[45].

Todo este muestrario de literatura «espiritual» nos deja en la vaguedad. Pero ocurre que la «novedad» reivindicada tiende a precisarse. Así sucede con Maurice Bellet:

> Puede operarse, en la misma Iglesia, una especie de deslizamiento, de forma que la sustancia de la fe desaparecería en provecho de una tarea por fin a la altura del hombre, en la que toda la verdad estaría del lado del análisis. Se trataría entonces menos de una oposición a la fe, que de un tránsito a lo que viniera a reemplazarla... ¿No estamos ya en aquel momento en que toda una «figura» estructural de la Iglesia debe dejar su sitio a alguna cosa nueva? El psicoanálisis no sería más que uno de los aspectos (quizá el más despiadado) en los que se anuncia la muerte de un sistema. Todo ese universo mental donde la fe ha podido expresarse, no sin inevitables ambigüedades, estaría a punto de hundirse...[46].

También Marcel Légaut habla con gusto de una «mutación»; prevé una mutación de la Iglesia «para dar vértigo», una «transformación de una amplitud jamás concebida», de la que espera que resultará una «nueva Iglesia». Pero no convendría detenerse en esta palabra. Porque también dice que «esa mutación es todo lo contrario de un desmantelamiento que llevaría a la Iglesia a desaparecer»; no quiere asimilarla a una «ruptura»; incluso precisa (corrigiendo su primer lenguaje) que «la Iglesia del mañana» no será «una nueva Iglesia»[47]; en realidad, sólo espera una renovación espiritual de consecuencias imprevisibles, pero siempre en vistas a una fidelidad mayor a todo aquello que fue la ley de los primeros discípulos de Jesús[48]. Tal como se expresa, con una dependencia —a nuestro juicio— demasiado estrecha de ciertos esquemas bergsonianos, su pensamiento nos parece discutible[49]. Pero es muy profunda la experiencia que se esfuerza en

---

[45] Henri BOURGEOIS, *Qui parle de l'Esprit?*, en Etudes, t. 348, febrero 1978, pp. 245-259.

[46] *Foi et psychanalyse*, DDB, 1973, pp. 29-30 y 42.

[47] Hans Urs von BALTHASAR, *El complejo antirromano*, BAC, Madrid 1981, p. 112, sobre los libros de Légaut: «En este programa encontramos tesis duras... Pero cada una de estas tesis tiene su contrapartida...».

[48] Véase, sobre todo, la *Introducción a l'intelligence du passé et le l'avenir du christianisme*, Aubier, 1970, pp. 64-65, 92, 325, 397. *Mutation de l'Église et concersion personnelle*, Aubier, 1975, pp. 10-11, 19, 27-30; 43, 92.

[49] Para una discusión que no entra en el plan de nuestro trabajo, cf. BALTHASAR, *op. cit.*,

traducir. Y así es imposible confundirla con las facilidades verbales de las que nuestra época nos ofrece tantas muestras a propósito de la Iglesia. Su perspectiva no es tampoco propiamente joaquinita. Nos referimos a él, solamente, por algunas semejanzas que no son más que de vocabulario.

En contraste con la búsqueda austera de Légaut, Michel de Certeau nos ofrece por las mismas fechas un modelo de neojoaquinismo. Modelo soñado, si puede decirse así, modelo perfecto puesto que el autor nos dice con toda claridad que se trata, en la hora actual, de actuar por «una conversión» fundamental, que «no puede ser acantonada en un sector» de la cultura, «un movimiento conforme al que articula toda la fe cristiana: la conversión del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento». Y para que no haya equívocos sobre la importancia de semejante movimiento de fondo, remite a la explicación tradicional que se refiere a «la unidad de los dos Testamentos» como al paradigma de lo que hoy debe cumplirse[50]. ¿No es esto, exactamente, lo que profetizaba y lo que explicaba Joaquín de Fiore? La inauguración de la edad del Espíritu, ¿no debía ser, en su pensamiento, un suceso estrictamente comparable a lo que había sido la inauguración de la edad del Hijo, tras la venida de Jesucristo y su reconocimiento por la primera generación cristiana? El tránsito de un umbral al otro, tal como Joaquín se los representaba, ¿no podría ser designado, como en Michel de Certeau, con el significativo título de «ruptura instauradora»?[51].

Sin embargo, si se examina más de cerca esta «ruptura instauradora», tal como hoy nos es descrita, no deja de observarse una diferencia capital; y esta diferencia radical deja sin valor a la analogía invocada del tránsito del Antiguo al Nuevo Testamento. Atribuyendo una fecha precisa a la irrupción del Espíritu (aunque no la fijaba con certidumbre y le aparecía como ya iniciada en el pasado), Joaquín de Fiore asignaba, por ese mismo hecho, un término a la edad del Hijo; pero, por otra parte, ese paso de una a otra edad debía traducirse, gracias al Espíritu iluminador, en la inteligencia de los misterios hasta entonces escondidos bajo la letra del Nuevo Testamento. Pero Michel de Certeau contempla justamente lo contrario: una «superación» que es más bien una «partida», un alejamiento progresivo, comenzado ya desde el primer origen, en relación «al acontecimiento Jesucristo». Este acontecimiento es comparado al «acontecimiento Freud»; rehúye, como aquél, toda definición objetiva, para disimularse y evadirse en una

---

pp. 112-121. Marcel LÉGAUT-Francois VARILLON, *Débats sur la foi,* DDB, 1972. André LÉONARD, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo,* Ediciones Encuentro, Madrid 1985.

[50] En *L'Étranger ou l'union dans la différence* (DDB, 1969, p. 140), el autor escribía: «Los cristianos... tienen que aprender la exégesis (de su historia) en función de problemáticas y de exigencias nuevas. Es mirar como clarificadora, y es elucidar, la dialéctica esencial al cristianismo: la relación del Nuevo y el Antiguo Testamento.

[51] *La rupture instauratrice, ou le christianisme dans la culture contemporaine.* Esprit, junio 1971, pp. 1177-1214.

multiplicidad de lecturas; no hace más que «permitir»[52] una serie de interpretaciones o de investigaciones, de experiencias y de operaciones en las cuales «se aliena». Ciertamente, de cualquier manera que se le tome, «el cristianismo supone una relación con el acontecimiento que le ha instaurado»; pero en él este acontecimiento se despliega «sobre el modo de desaparecer en las diferencias que hace posibles», «se pierde en aquello mismo que autoriza». En resumen, siempre «la relación con el origen es un progreso de ausencia»[53].

¿Por qué hablar hoy más especialmente de una «*ruptura* instauradora», y en qué sentido deberá decirse que esta ruptura entraña una *instauración*? La respuesta a la primera pregunta parece simple; es que, por efecto de la «revolución cultural» actualmente en curso, el «progreso de ausencia» se acelera, se precipita, toca a su final inevitable; de ahí se sigue una «revisión desgarradora» que desemboca en la eliminación de todo «contenido religioso»[54]. En cuanto la segunda pregunta, confesamos no haber sabido descubrir una respuesta. A menos que haya sido anticipada en un artículo de poco antes donde se nos dice, bajo el modo de exposición objetiva, que se opera una «desinfección» del cristianismo, a pesar de «las resistencias provisionales —líricas, proféticas, dogmatizantes o contestatarias—». En ese artículo se aplica una crítica radical a las «instituciones» de la Iglesia, no solamente en sus «vicios» o en sus «arcaísmos», sino en su propio principio: «profetas y testigos, sí. Una iglesia, no»[55]. Quizá la instauración esté ya en germen en este mismo artículo, cuyas últimas palabras nos dicen, con una modestia de doble vertiente: «Mi trabajo puede suscitar otros que lo borren y que muestren así el sentido prohibido»[56].

Jean-Pierre Labarrière no ha querido de ninguna manera «borrar» ese trabajo. Quiere reconocer en él «una hermenéutica de los Evangelios tal como puede desplegarse en tierra cristiana»[57]. Y se despliega, en efecto, y trastorna a algunas cabezas. Cubriéndose bajo su pabellón, un autor de talento, a la búsqueda de «una Iglesia sin muros», rechaza el «fixismo connatural a toda institución» y sueña con «una conciencia sin fronteras, fundada sobre una fe crítica». Maldice a los teólogos «que vierten el paulinismo en el cemento». Haciendo también suya la leyenda de Abelardo creada por Michelet, ensalza al famoso monasterio dedicado al Paráclito, es

[52] Esa palabra de «permitir», vuelve, subrayada, numerosas veces; sin embargo, una vez está reemplazada por «suscitar» (p. 1202). «Cada vez "permitir" significa "morir"». (P. 1204).

[53] *Loc. cit.*

[54] *Loc. cit.*, pp. 1193, 1198, etc. Cf. p. 1186: «En resumen, el contenido religioso *esconde* las condiciones de su producción. Es el significante de otra cosa distinta a la que él dice. Es una alegoría que es preciso descifrar —el disfraz de un modo de producción; y el análisis científico se propone como tarea suya el reconstituirlo».

[55] *Structures sociales et autorités chrétiennes*. Etudes, t. 331, julio 1969, pp. 131-132.

[56] *La rupture instauratrice*, p. 1214.

[57] *L'Unité plurielle*, Aubier-Montaigne, 1975, p. 80, nota.

decir, «al impalpable, al incomprensible Espíritu Santo..., enemigo del terror y del legalismo, ecos, en el hombre, del Padre y del Hijo; al Espíritu Santo, «motor de la creatividad». Pero más sagaz que los maestros en los que se apoya, Pierre Boudot acaba por concluir, en virtud de una especie de lógica circular, que aunque los muros desaparezcan «siempre será necesario estar a la escucha de las lágrimas de Pedro»: más que imaginar cualquier Iglesia-fantasma de Juan, «es preciso retornar a Pedro»[58].

En vez de prolongar la lista de los neojoaquinismos contemporáneos, de los que cada día nos aporta un nuevo modelo, concluiremos con una página de Claude Bruaire en la que se expresa la relación, siempre la misma y siempre renovada, de Cristo y el Espíritu, de la Iglesia y el Espíritu:

> El mismo poder unitivo del Espíritu que guarda al Hijo en el Origen paternal, que guarda a Cristo en el seno del Padre, une los testimonios continuos de los hombres a la Palabra viviente, donde se expresa absolutamente, donde se da infinitamente la divinidad de Dios...
>
> Es imposible acoger, en la fe y la esperanza, la venida de Dios a nuestra historia sin retener —en recuerdo indisociable— que *nos ha sido dado* el inagotable *infinito*... Como siempre, a fuerza de sustituirnos al don de Dios con la pasión de los idólatras, nosotros separamos y dividimos allí donde la unidad pura del acto divino debe recusar toda partición. Fácilmente retenemos que Dios se ha dado en el tiempo de su venida, pero pensamos que el don, el mensaje y la vida de Cristo se han agotado. Y así, no habría más futuro, ni más innovación, ni más vida en una Iglesia inmóvil, esclerotizada, reducida al pasado muerto de una época, la que nuestros sentimientos prefieran retener. Fácilmente también, en sentido contrario, olvidamos que Dios se ha dado en persona, absolutamente, para creer que todo está por inventar, que la Iglesia no goza de ninguna herencia. Iglesia del pasado, Iglesia del Padre sin vida inventiva espiritual; Iglesia inmóvil, muerta, de «integristas» amantes del pasado. Iglesia del futuro, sin acogida del don de Dios, en desafío a la institución; Iglesia enloquecida por un irreal porvenir espiritual, Iglesia de los «progresistas». Ambas estropean el presente de la Iglesia; ambas olvidan el don inagotable de lo infinito de Dios. Y cada una de esas abstracciones que crucifican a la Iglesia amenaza con ocupar poco a poco a cada cristiano para arruinar el sentido y la realidad viviente de la fidelidad. La conversión necesariamente incesante al Dios del Evangelio es, sin duda, la voluntad siempre renovada de encontrar sin trabas en la Iglesia la verdad indivisible del don de Dios[59].

---

[58] Pierre BOUDOT: *Au commencement était le Verbe,* Grasset, 1980, pp. 37-39; 41-43; cf. p. 92.

[59] Claude BRUAIRE, *Le Dieu de l'histoire,* en *Communio,* IV, nov.-dic. 1979, p. 7. Ver infra, apéndice E. Es una deber para nosotros reconocer ante el lector que nuestra búsqueda ha sido insuficiente, en particular a través de varias literaturas extranjeras. Y un defecto más grave: la obra carece de una conclusión verdadera. Sin embargo, hemos cedido a las instancias de aquellos que deseaban ver aparecer, tal cual, este segundo volumen.

Apéndice D

«LA NOCHE DE NAVIDAD» DE KRASINSKI

Hijo de un oficial de Napoleón que hubo de volver a favor de Rusia a la fuerza, Sigismond Krasinski (1812-1859), proscrito voluntariamente, no quiso ser sino «el poeta anónimo de Polonia»[1]. Con Mickiewicz y con Juliusz Slowacki (1809-1849), es uno de los tres grandes escritores polacos románticos, los tres —más o menos— de la misma edad y los tres unidos por la emigración, no sin choques, en París.

Krasinski, que odiaba a la sociedad burguesa, imagina a su héroe del *Sueño* (fragmento de su primera obra, *El poema incompleto*) conducido por Dante a través del infierno social de su tiempo. Enemigo de la Santa Alianza, lo mismo que del materialismo ateo, quiere esperar que —después de haber dado la vuelta al antiguo orden— la revolución será vencida, a su vez, como dice Czeslaw Milosz [2], «por el verdadero cristianismo», en el más alto nivel de la espiral dialéctica». El primero de sus grandes dramas, *La no divina Comedia o Comedia infernal* (1835), calificada por Mickiewicz como «drama profético», ofrece una «visión shakespeareana del movimiento social y de la lucha de clases». Allí aparece como un «trágico anunciador», levantándose «ante el hombre en el día de su orgullo», «en la hora en que él se cree levantado por el soplo del Espíritu, cuando se imagina

---

[1] Julien KLACZKO, *La poèsie polonaise au XIX[e] siècle, Revue des deux mondes*, 1º enero 1862. Gabriel SARRAZIN, *Les grands poètes romantiques de la Pologne*, París, 1906, pp. 259 a 337. Edouard KRAKOWSKI, *L'Europe romantique. Trois destins tragiques, Slowacki, Krasinski, Norwid* Firmin-Didot, 5.ª ed., 1931, M. BOUTERON, *La Pologne romantique*, París, 1937. Maxime HERMAN, *Histoire de la littérature polonaise*, Nizet, 1936, pp. 201 a 213. *Enciclopedia católica*, t. 7, art. Krasinski. J. B., en *Encyclopaedia universalis*, t. 9, art. *Zygmunt Krasinski.*

[2] *Anthologie de la poésie polonaise*, prefacio de Czeslaw Milosz, Seuil, 1965.

haberse desprendido de su fango oriental y que va, en adelante, a volar sobre el azul del cielo, lo mismo que un dios»[3]. Dice Édouard Krakowski que es una «tragedia descorazonadora», que es la obra de un «aristócrata desilusionado, de una personalidad altiva y melancólica», que juzgaba «con un pesimismo igual los esfuerzos de los dos adversarios» que pone en escena, uno de los cuales representa al pueblo y el otro, a la nobleza tradicional[4].

Un segundo drama, *Irydion* (1836), traspone al tiempo de la Roma Imperial (bajo el reinado de Heliogábalo), victoriosa sobre los griegos y amenazada ya por la pacífica invasión cristiana, el estudio de los grandes cambios de la época contemporánea, para sugerir que el reino de la libertad que ha de venir, no podrá establecerse mediante el odio y la venganza, ni por ninguna acción violenta, sino solamente mediante una humilde y amable paciencia; síntesis del pasado, la Cruz de Cristo es también la «esperanza del mundo moderno»[5]. En 1843, en *La aurora del tercer día,* bajo la influencia de su amigo Auguste Cieszkowski, Krasinski deja entrever la proximidad de una tercera edad de la humanidad, la de la unión de una Humanidad que ha llegado a ser consciente de sí misma, «totalidad y unidad de todas las fuerzas del espíritu humano, expresadas sobre esta tierra por la concordia y el amor de sus miembros que son las nacionalidades»; porque «los Estados son de creación humana», pero «las nacionalidades son de creación divina» (Prefacio). «Los tiempos nuevos van, por fin, a levantar la ciudad fraterna de los hombres; Polonia sale de su tumba para anunciarlos»[6]: «Por nuestro martirio, Señor, comenzará tu reino sobre la tierra!» En 1845 publica los *Salmos del porvenir...* En sus años postreros abandonará la parte quimérica, marcada por el hegelianismo, de sus visiones... para volver plenamente al catolicismo. Cuando se quedó ciego, nos da su último poema, *Resurrección,* «admirable salmo cristiano, que más tarde fue traducido en acto por una muchedumbre de rodillas, bajo el cañoneo ruso, en las calles de Varsovia[7].

Como Mickiewicz, Krasinski asocia en todas partes la idea nacional y

[3] SARRAZIN, p. 283.

[4] KRAKOWSKI, *Adam M. philosophe mystique,* pp. 117-118.

[5] Cf. J. B., *Enc. univ.,* 9, 710. HERMAN, pp. 205-206: «Como a Balanche y a Michelet, su época le recordaba la caída del Imperio romano». Irydion no solamente comete el error de obrar por venganza: «aunque justa, su suerte es perecer, porque ha venido demasiado pronto; él ha querido cumplir su presentimiento de las cosas futuras en un día». A. Reeve, 4 mayo 1835. *Correspondance de Sigismond Krasinski et de Henry Reeve,* prefacio de Joseph Kallenbach, 2 tomos, París, 1902; t. 2, p. 86. En 1833, leía a Ballanche (*ibid.,* p. 30).

[6] KRAKOWSKI, *L'Europe romantique,* p. 157. *L'Aube* se inspira también en el *Livre des pélerins polonais.*

[7] Ladislas MICKIEWICZ, *Mémorial,* p. 132. *Las Oeuvres complètes du poète anonyme de la Pologne* han sido publicadas en traducción francesa por Ladislas M. en dos volúmenes, Librería de Luxemburgo, 1869 y 1870. Se hallan obras escogidas en *Poètes illustres de la Pologne au XIXe siècle,* 1.ª serie, Niza-París, 1881, pp. 155 a 284, y en *l'Antrologie...* reseñada supra.

Polonia a su sueño universalista y religioso. Unido por la amistad con Henry Reeve, le escribía en marzo de 1833: «Aún quedan entre nosotros sentimientos poéticos de honor, de fe, de independencia nacional; mientras que aquí (en París) no se piensa más que en el bienestar. Todos los sentimientos nobles han muerto hoy en la Europa Occidental» [8]. En 1847, en una larga carta que publicó el Corresponsal, escribe desde Poznan a Montalembert:

> Está para llegar un mundo, no sé cuando, pero llegará... en que la idea del reino de Dios no será ya tratada como un sueño o una utopía irrealizable. Una humanidad compuesta de todas las naciones terrestres que, como acordes separados y al mismo tiempo unidos, forman —sin confundirse— una inmensa y santa harmonía. Esa es la meta hacia la que caminan los siglos, y es Cristo mismo el que, con sus promesas, les arrastra hacia ella.

Pero, casi enseguida, precisando o corrigiendo su esperanza:

> ...Hay que morir. Toda vida eterna no es más que el precio de una resurrección y toda resurrección no es más que el precio de una agonía llena de inefables dolores y de una muerte verdadera, completa..., hasta que el alma haya... tomado una forma gloriosa, más brillante y más pura...

Pero ése es, precisamente, el destino de Polonia, y tal es su historia actual:

> Jamás la patria polaca tuvo esa disposición exclusiva, que pierde en lugar de salvar. Lo ha dicho Cristo: «Quien pierde su vida, por mí, la encontrará». Esa es la ley del amor. Polonia siempre ha cumplido esta ley... Sí. Ella puede ponerse como testigo... de que en todo momento ha comprendido perfectamente que la idea —por excelencia— de la patria, era aquella que indicaba a una nación el deber de sacrificarse en beneficio de toda la humanidad [9].

---

[8] Y en junio de 1835, le explicaba su Irydion: se le duerme en una caverna del Latium, y cuando se despierte, no será en los días de Alarico o de Atila, sino en una noche de 1835, cuando no queden más que ruinas materiales y una teología decrépita: t. 2, p. 92.

[9] *Le Correspondant*, t. 18, 1847, pp. 727-740. Posen, 20.4.1847. Y a Lamartine, *ibid.*, p. 745: «Polonia no ha cesado de sufrir y de obrar en espíritu para traer de nuevo, desde el fondo de su sepulcro, el dogma del derecho divino de las nacionalidades, y el de la fraternidad religiosa de todas las naciones entre sí, es decir, la fe de Cristo realizada en la política de los Imperios humanos...». Compara al pueblo polaco con el pueblo judío: «Ningún pueblo ha ocupado en este mundo una posición más análoga a la nuestra que el pueblo judío. Rodeado de enemigos implacables, durante largo tiempo ha defendido, por una parte, el alma de la humanidad contra el error del politeísmo oriental, y por otra, su cuerpo... contra la terrible opresión de Roma, etc.».

Mickiewicz y Krasinski «representaban los dos rostros del genio polaco. Mientras que éste, bajo la doble impresión de la impotencia del viejo mundo y de la insuficiencia de los sacrificios individuales para colmar los abismos, gemía y oraba al borde del precipicio, aquél levantaba los ojos al cielo y se lanzaba en un salto por encima de los abismos». En 1848, en el momento de partir para Roma, Mickiewicz quiso arrastrar consigo a Krasinski en su aventura; pero su amigo le declaró que admiraba su entusiasmo y su entrega, sin poder participar en ellas; Adam se entristeció y le dijo: «Quizá esté de tu parte la razón; pero mi deber, el mío, es persistir» [10]. Ya Towianski había sido motivo de discordia entre ellos dos. La oposición que Krasinski le hizo a este último fue tan fuerte que, incluso, le enemistó por algún tiempo con el otro miembro de la trinidad poética, Slowacki, cuya defensa había tomado a su cargo, poco antes, en su conflicto con Mickiewicz, y que había terminado por aliarse (durante un tiempo) con el profeta [11]. Publicó su *Aurora* en reacción contra el towianismo pasajero de Mickiewicz. Pero el disentimiento tenía entonces raíces más profundas. En ninguna parte se manifiesta esto mejor que en el cuento de la *Noche de Navidad,* del que se ha visto antes la versión corregida que le opuso públicamente Mickiewicz.

La Noche de Navidad constituye la tercera parte de una pequeña obra que Krasinski publicó en 1840: *Trois pensées d'Henri Ligenza* [12]. (Los otros dos *pensées* se titulan: «El hijo de las sombras» y «El sueño de Cezara»). A pesar de la importancia que Mickiewicz le había dado en su lección del 16 de enero de 1844, parece haber llamado poco la atención de los comentaristas de nuestro poeta, al menos en Francia. Es útil conocer su conjunto, no solamente para comprender mejor la reacción de Mickiewicz, sino también para apreciar mejor y más exactamente la forma (una de las formas) que el «neojoaquinismo» tomaba en la imaginación de su autor. Por entonces estaba impresionado, si no influenciado, por la lectura de la *Vida de Jesús* de Strauss, esta «obra nueva que derriba científica e históricamente a la revelación, derribada ya moralmente en el corazón de los hombres» [13]. Como todos entonces, él conocía con toda seguridad el famoso *Sueño* de Jean-Paul

[10] En *Mémorial,* pp. 507-508. «La fe ha faltado más que el espíritu de sacrificio», habría dicho enseguida M. (p. 210). Ladislas observará con un poco de amargura: «Seguramente es más cómodo limitarse a pensar noblemente y a dejar hacer a los siglos, que lanzarse a la pelea a cuerpo limpio». (Prefacio a la traducción de los *Chefs d'oeuvre poétiques d'Adam Mickiewicz,* Charpentier, 1882, p. 24). Adam M. había dicho en 1852: «Sigismond no tenía fe en mí... Temblaba ante la idea de toda realización. La comprendía en los aires, pero, sobre la tierra, le deshacía los nervios. Era un *vates* muy notable».

[11] Pormenores en W. GASZTOWTT, *op. cit.,* pp. 67-70. Cf. KRAKOWSKI, *M. et l'histoire pathétique de la Pologne,* pp. 199-203.

[12] *Oeuvres complètes...,* 2.ª serie, 1970, pp. 241 a 256. El supuesto narrador acabaría de morir en Italia, dejando esos «tres pensamientos» en manuscrito.

[13] A. Reeve, el 6.3.1836. *Op. cit.,* t. 2, p. 102.

Richter, quizá únicamente en la versión truncada de Madame de Staël[14]. El es también el testigo de la somnolencia en la que se detiene el pensamiento de la Iglesia y de la política reaccionaria, mortal para su país, que prevalecía en Roma. Contra estas influencias deletéreas, su cristianismo, poco firme, no encuentra apoyo más que en los esquemas recibidos de Hegel y de Schelling, que le fueron recomendados por Cieszkowski.

La inspiración del poema le vino, sin duda, tras una estancia en Roma, que evoca largamente en una carta a Reeve. «Yo soñaba entre las ruinas» y, mezclando a sus impresiones el recuerdo de la suerte de su patria: «En la hora de mi agonía, quiero tener el presentimiento de que los enemigos de mi patria caerán derribados como estos pórticos y de que un día se soñará y se maldecirá por encima de sus tumbas, como soñaban y maldecían por encima de estas ruinas los hombres libres que hundieron al poder de Roma en la arena, con sus hachas y con sus espadas»[15]. Pero se trataba de la vieja Roma imperial, de la Roma pagana, «la ciudad más materialista y más tiránica del mundo antiguo»; mientras que él nos va a hacer asistir ahora a la muerte de esta Iglesia, que es la suya, y al sacrificio aparentemente vano de esta legión polaca, que es también la suya, esta vez con nostalgia y sin perder la esperanza de que, por una doble y única palingenesia, surja —de esta doble ruina— un camino más alto: porque «Cristo está allí para toda la eternidad»[16].

Pero es un poeta el que habla y él mismo nos dice que nos cuenta un sueño.

Se advertirá que es el conservador aparentemente desengañado, el nostálgico de un pasado muerto o moribundo, hostil tanto a los utopistas y a los agitados como a los burgueses satisfechos de su tiempo, aquel a quien J. Klaczko llamaba, no muy exactamente, «el defensor escéptico de un mundo que perece»[17], el que contempla la ruina del catolicismo y de su porvenir terrestre; mientras que el conspirador, el revolucionario e iluminado Mickiewicz le replica cantando la perennidad de la Iglesia católica, de la iglesia romana, salvada y renovada por los polacos. Cuando, al abordar el análisis de la *Comedia infernal,* Mickiewicz denunciaba el «falso Mesianismo», diciendo que resulta del trabajo de espíritus vigorosos que buscan el porve-

---

[14] Claude PICHOIS, *L'image de Jean-Paul Richter dans les lettres françaises.* José Corti, 1963, p. 454. «El Hijo de las Sombras» narra la historia del Espíritu, elevándose desde el subconsciente hasta Dios. «El sueño de Cezara» muestra a Polonia muerta, sepultada y resucitando. Se ha visto en este sueño y en el de la Noche de Navidad «la influencia de Jean Paul Richter, a quien Kr. leía entonces con placer»: HERMAN, p. 209.

[15] *Op. cit.,* t. 2, pp. 252 y 254.

[16] A Montalembert, *loc. cit.:* «Lo que Krasinski anuncia, en el fondo», según Charles Journet, *op. cit.,* p. 95, «es que la misión de la Iglesia de Pedro pasa a las naciones en los umbrales de la época milenarista».

[17] *Loc. cit.,* p. 279.

nir, pero por caminos confundidos en los que se pierden», no pensaba solamente en personajes tales como el intelectual plebeyo Pancracio, al que Krasinski pone en escena en su drama, sino en el mismo Krasinski; porque observaba que «se pueden incluir en la categoría del falso Mesianismo todas las producciones poéticas y filosóficas de nuestra época»; y «la obra más notable en este género» —añadía— es precisamente la *Comedia Infernal*[18]. Seguramente pensaba igual —como se ve por su réplica— del «poema apocalíptico» de *La Noche de Navidad.*

Cuando Lamartine soñaba con el templo de la única religión futura, formada por una rueda que reuniese en su centro a todas las religiones del pasado; cuando Michelet soñaba de forma parecida con una «brillante arquitectura» que comprendía «doce galerías altas y severas» que se juntaban bajo una sola bóveda, «acogiendo cada una a su tribu»[19], habrían podido apoyarse, como en un precursor, en el pesimista Krasinski. Lo mismo que él, los dos suponían definitivamente destruida la bóveda de San Pedro. Pero Mickiewicz mantenía a esta bóveda, anchamente abierta sobre el cielo, de donde proviene la fuerza que debe reunir a las naciones[20].

El 5 de diciembre de 1855, cuando tuvo conocimiento de la muerte de su ilustre antagonista, el mismo Krasinski, en un elogio que podría juzgarse demasiado literario, iba a hacer una alusión a esta imagen de la bóveda cuya interpretación les había separado:

> El nos ha arrastrado a todos en la ola de su inspiración y nos ha lanzado al mundo. Fue uno de los pilares que sustentan una bóveda formada no por piedras, sino de corazones vivientes y sangrantes. Y este pilar era gigantesco, aunque agrietado; y ha terminado ahora por rodar al abismo. Y la bóveda entera ha temblado, rociándole con las gotas de sangre de que está formada[21].

En una obra tardía sobre *La Pologne martyr* (sic), Michelet evoca el *Sueño* de Krasinski:

> En un sublime canto polaco *(Visión de la Noche de Navidad)*, se ve a la bóveda de San Pedro, hendirse y desplomarse... Y los últimos polacos, por una entrega suprema a lo que siempre han adorado, la sostienen aún

[18] Eso no le impedía encontrar en ello «el carácter de verdad que le pone por encima de las obras de pura imaginación»: Lección del 23.1.1844; t. 2, pp. 74-75.

[19] Cf. CORNUZ, *op. cit.*, p. 229. MICHELET (1843), citado por Monod, t. 2, p. 156.

[20] Sobre la alta columna en que Bourdelle le ha izado, en una feliz inspiración, Mickiewicz no aparece solamente como un peregrino del porvenir. Si, en efecto, tiene en una mano el bordón del peregrino, con la otra, prolongando el brazo aún más la elevación de la columna, hace el mismo gesto vertical que hacían sus polacos sosteniendo la bóveda de San Pedro, pero abriéndola sobre el cielo.

[21] Citado por Ladislas, *La Trilogie du Collège de France;* París, Museo Adam Mickiewicz, 1924, p. 30.

> sobre la punta de sus lanzas. Roma no sostiene a Polonia. Es Polonia quien sostiene a Roma todavía, a esa Roma amiga de Rusia, la Roma que recibe a ese *Phalaris,* ebrio y rojo de la sangre cristiana.
>
> ¡Polacos, estad atentos!: ¡Se cae la bóveda, se desmorona! ¡Nada podrá detener su caída! Se hunde entre el barro sangrante... Vuestra obstinada fidelidad no podrá impedir nada[22].

Michelet no podía ignorar la réplica de su colega en el Colegio de Francia, realizada en aquel glorioso año de 1844 en que había comenzado lo que él llamó «golpe de Estado en tres momentos»[23]. Pero no alude a ella. Y lo más curioso es que Ladislao Mickiewicz evoca paralelamente, en su *Memorial de la Legión Polaca,* el poema de Krasinski sin mencionar para nada la larga réplica de su padre. Verdaderamente, no ha querido retener más que una parte, para mostrar —no sin razón— una asombrosa premonición de lo que debía pasar en San Pedro ocho años más tarde, el 5 de abril de 1848:

> ...En una de las obras más justamente célebres del Poeta anónimo de Polonia, *La Noche de Navidad,* se ve llegar a una legión de peregrinos, procedentes a su vez de otras legiones de peregrinos, y llegan también los primeros ante la tumba de San Pedro para la bendición papal; porque todo el mundo les cedía el paso a ellos, como a los hijos del pueblo más meritorio, los hijos de de la Nación-Mártir. Esta poética concepción, conocida por todos los Polacos, ha debido estar presente en el espíritu de todos los peregrinos legionarios, durante la solemnidad de las reliquias de San Andrés[24].

En aquel 5 de abril de 1848, los primeros legionarios reclutados por Adam Mickiewicz habían conseguido colocarse a la cabeza del cortejo que llevaba a San Pedro la cabeza de San Andrés, patrón de los eslavos. «La bandera polaca entró la primera en la inmensa basílica, hasta el altar mayor». «¡Ay!, comenta Ladislao, sin duda, cuando el abanderado de la Legión polaca (= Adam Mickiewicz) subía los escalones de la basílica, veía a través de los colores de su nación, reflejados en su corazón, un edificio mil veces aún más magnífico, milagrosamente levantado entre los dos mares,

---

[22] París-Bruselas, 1863, pp. 126-127. En la ed. Flammarion, *Légendes démocratiques du Nord,* p. 115. Cf. p. 26: «Los únicos poemas sublimes que han aparecido en los últimos tiempos son esos dos gritos de Polonia, La Comedia infernal y la Visión de la noche de Navidad: voces profundas de un hombre que gemía sobre el viejo mundo, y que, sin saberlo, de repente se encontró profeta».

[23] Carta al administrador del Colegio de Francia, 3.1.1848, cuando la suspensión de su curso, después de la de los cursos de Mickiewicz y luego de Quinet. Recogida por él mismo en su «edición definitiva» de la *Bible de L'Humanité,* pp. 455-456.

[24] *Mémorial,* p. 85.

desde los Cárpatos hasta el Dnieper, con una legión de mártires como cúpula celeste»[25].

La noche de Navidad[26]

Era la víspera de Navidad (al caer la noche y cerca de Roma. El poeta se paseaba, solitario, a la orilla del mar. Distinguió un gran navío oscuro, sin mástiles ni velas, (que atracó. Los pasajeros le preguntan:) «¿Dónde está el camino que conduce a Roma?». Respondí: «Aquí no hay camino; esto es un desierto. Entonces, llévanos. Somos los restos de la nación polaca. Se nos ha aparecido un ángel y nos ha dicho que viniéramos aquí... Se cumplirá la voluntad del Señor si hoy mismo, a medianoche, llegamos a la basílica de San Pedro». (El poeta accede a guiarles).

En lontananza me ha parecido percibir un fuego fatuo, luego otro y un tercero, después. Sin dejar de avanzar, he visto un inmenso centelleo de luces en toda la llanura... Y todas se dirigían hacia un mismo lugar. Al acercarme, he visto una multitud de peregrinos con antorchas en la mano. Y veía en el aire cruces, imágenes de santos, estandartes de diversas naciones.

Los que me acompañaban se colocaron en el centro de aquellas masas. Entonces distinguí sus rostros entristecidos. Sus ojos brillaban con un extraño resplandor, pero no eran ojos de hombres vivos. Igual que los otros peregrinos, se apoyaban sobre sus sables. (Los de los otros grupos les decían:) «Os conocemos, sois los últimos caballeros cristianos». (Y ellos respondían:) «La voz del ángel nos ha dicho: "Esta noche, por última vez, nacerá Cristo en la tumba de San Pedro, y después no se nacerá más ni se morirá más sobre la tierra"».

(Los peregrinos reemprenden su marcha nocturna. Se oye el repicar de las campanas. Entramos en Roma y pasamos a través del Foro, al pie del Capitolio... El pueblo exclama: ¡Hosanna! Los peregrinos cantan salmos penitenciales. Cruzan el Tíber. Retumban los cañones del castillo de Sant'Angelo...).

...Entramos en la Plaza de San Pedro. La cúpula brilla bajo miles de lámparas de todos los colores: en lo alto, resplandece la Cruz como si fuera de diamantes. Me ha parecido ver entrelazadas como por serpientes de fuego a las columnas que están a cada lado de la plaza; en el centro, las

[25] *Ibid.*, p. 123. La cabeza de San Andrés, que había sido robada, acababa de ser encontrada cerca del Tíber, más abajo de Roma. De ahí esa procesión solemne para restituirla.

[26] Hemos abreviado. Toda la primera parte, que describe la travesía nocturna de la campiña romana y de la Ciudad, ha sido resumida. Es de gran fuerza sugestiva para preparar la escena de San Pedro, pero no tocaba directamente a nuestro tema.

fuentes alzaban sus haces de agua, iridiscentes como los arcoiris... Como una luz profunda, resplandeciente e infinita, brillaba en el interior de la Iglesia.

(Una masa de hombres intenta rechazar a los Polacos). Y los Romanos se han puesto a gritar: «¿No somos nosotros los primeros?... ¿No es nuestra esta Iglesia?»... Presencié el momento en que los Polacos sacaron sus sables, como si quisieran defenderse; los aceros brillaron en el aire.

En aquel mismo instante, en la explanada de la basílica, apareció... una figura vestida de púrpura que decía con voz potente:

«Dejad pasar a aquellos que hace tiempo, y por la fe católica, han salvado a una nación y que —más tarde— han muerto por esta misma fe; dejad pasar a estos muertos: ¡que sean ellos los primeros!»... Abajo se separaron las masas... Y, habiendo visto esto, la figura vestida de púrpura se retiró al interior de la basílica.

Subí la inmensa escalera con los Polacos... entramos a la iglesia, atravesándola en línea recta hasta los pies del altar mayor, cerca de las lámparas que arden sobre la tumba de San Pedro. Al llegar, los Polacos se detuvieron. Y, quitándose sus gorros rojos, desabrochándose sus blancos mantos... se arrodillaron y rezaron, manteniendo en la mano sus espadas desnudas.

...Brillaban los mármoles con un blancor de nieve; las transparentes y azuladas humaredas del incienso se elevaban hacia la cúpula... Sobre los mosaicos yacían dispersas las flores y la palmas; dulces y alegres voces surgían de todas las capillas. A lo lejos, desde la puerta, comenzaba a llenarse el espacio. A través de este mundo de cánticos y de luces avanzaban, asombrados, todos los peregrinos... Y entraba, también, todo el pueblo romano, como un torrente que retumba...

Y cuando cada legión, agrupada en torno a su estandarte, hubo ocupado su sitio junto al altar... reinó el silencio...; y por la parte del Vaticano, se oyó el resonar de las trompetas: era la señal de la llegada del Papa.

Por el centro de la iglesia desfilan los monjes de Roma; vienen luego los ancianos... vestidos con sotanas blancas; ...los penitentes... los obispos... los cardenales; en torno a ellos, sacerdotes revestidos con dalmáticas y grupos de niños vestidos de blanco, que llevaban el vino, el incienso y las coronas.

...La muchedumbre se arrodilló de repente. Y apareció un anciano con cabellos blancos portando la triple corona. El sólo se acercó al altar mayor; y me pareció que cada uno de sus pasos era tan lento, tan lento, que jamás iba a llegar hasta nosotros.

...Entonces me pareció que, desde el gran altar donde estaba de pie, un cardenal, el mismo que nos había hecho entrar, avanzó con paso firme y seguro hacia el anciano de los ancianos y, teniéndole la mano, le mostró con el brillo de sus ojos el lugar donde estaba la tumba de San Pedro. El anciano dio algunos pasos adelante y tembló...

...Comienza a sonar la campana. Doce veces temblaron las bóvedas. El Papa subió los escalones, y el hombre vestido de púrpura dijo estas pala-

bras: «Cristo ha nacido».

Y enseguida de la muchedumbre de los peregrinos surgió un gemido plañidero; y decían: «Es la última vez, porque las palabras del ángel tienen que cumplirse».

Con rabia gritó el pueblo de Roma: «¿Quién se atreve a blasfemar en la iglesia de San Pedro?».

Uno de los Polacos se levantó gritando: «¡No han blasfemado! Y nosotros no tememos. Dicen la verdad. Mis hermanos y yo mismo hemos visto al ángel triste».

Y todos nosotros nos pusimos a orar, esperando con gran confianza.

Ante nosotros estaba sentado el Santo Padre en su trono.

Desde las capillas se alzaron, otra vez, las voces semejantes a coros angélicos... Los sacerdotes ...tendieron sus manos hacia el Santo Padre... Tomó entre sus manos el cáliz, porque se acercaba el momento del Santo Sacrificio. El hombre vestido de púrpura vertió el vino en él.

En el mismo momento de la elevación, cuando todos estaban postrados con la frente en el mármol, se oyó como una voz en el aire que decía: «Yo soy». Y cuando, temblando, levantamos la cabeza, todos pudimos ver una figura grandiosa, de pie, contra la puerta del centro. Lentamente desaparecía; se difuminaba poco a poco como un vapor que disipa el viento; sus manos y sus pies estaban ensangrentados; todo su cuerpo era blanco como nieve; y, como la nieve, fundiéndose por grados, desapareció enseguida.

Entonces, mientras el Papa tenía todavía el cáliz en sus manos y no se atrevía a pronunciar las últimas palabras, el hombre vestido de púrpura dijo: *Ite missa est.* Y gritó después con voz potente: «¡Se han cumplido los tiempos!». Luego, desgarrando su traje de púrpura sobre el pecho, extendió la mano hacia la tumba de San Pedro, exclamando: «¡Despiértate y habla!».

De cada una de las lámparas situadas encima de la tumba, brotó una lengua de fuego y sobre las tinieblas de la tumba se balanceaba una corona de llamas. Un cuerpo se levantó del fondo de la tumba, un cuerpo que tendía sus manos hacia las bóvedas. De pie, sin sacar fuera de la sima sepulcral más que la cabeza y el pecho, gritó:

«¡Maldición!».

Nos pareció que, a ese grito, las bóvedas de la cúpula se resquebrajaban por primera vez.

Y el hombre vestido de púrpura le dijo: «Pedro, ¿me reconoces?».

Respondió el cuerpo: «En la última cena, tu cabeza reposaba sobre el pecho del Señor y tú no has muerto nunca sobre la tierra».

Y el hombre vestido de púrpura replicó: «Ahora se me ha ordenado permanecer en medio de los hombres, abrazar al mundo, apretarle contra mi pecho como el Señor abrazó mi cabeza la última noche».

Y el cuerpo respondió: «Hazlo así, como te ha sido ordenado».

Entonces el hombre vestido de púrpura hizo un gesto, como si fuera el

principio de todas las fuerzas; y el cuerpo repitió: «¡Maldición a mí!». Y, con un tremendo estrépito, se volvió a hundir en el negro abismo de la tumba. Y comenzaron las bóvedas a resquebrajarse.

Todos estaban espantados. Sólo los Polacos miraban con ojos tranquilos y valientes, apoyados sobre sus sables.

Y el Papa, ceñida la cabeza con su triple corona, se arrodilla sobre los escalones del altar y permanece inmóvil como una estatua.

El hombre vestido de púrpura exclamó: «Salid todos: que nadie perezca bajo las ruinas de estos muros».

Y todos respondieron: «Guíanos tú, que nos tienes bajo tu protección».

Se levantó un clamor de espanto, porque, más cada vez, se hundían y quebraban las bóvedas; temblaban y vacilaban los pilares; rompíanse las lámparas y las apagaba el viento.

Entonces, el hombre vestido de púrpura, acercándose al Papa, le dijo: «Padre mío, ¿queréis permanecer aquí?».

Y el anciano levantándose, sosteniendo con sus manos su corona, con una voz dolorida respondió: «Quiero morir aquí; déjame, hijo mío».

El pueblo entero, al escuchar la respuesta, grita: «¡Salvémonos!».

Los Romanos, los primeros, comenzaron a huir.

Y cada legión de peregrinos, bajando de su altar, se puso a huir con su estandarte.

Entonces, el hombre vestido de púrpura, arrodillándose por última vez, posó sus labios sobre la frente del anciano y, con un signo de bendición, dibujó en torno a la tiara un festón de luz pálida y lívida. Luego bajó; y su cabeza brillaba con una luz maravillosa; se dirigió hacia las puertas de la iglesia. La inmensa basílica se doblaba y crujía con sacudidas como las de un cuerpo que agoniza entre espantosas convulsiones. Pero el hombre de púrpura sostenía con su mano levantada las bóvedas rotas y colgantes, mirando por todas partes, hasta que el último hombre hubo salido.

Al pasar junto a los Polacos, les dijo: «¡Hombres, seguidme!».

Ellos no respondieron.

De nuevo volvió la cabeza y les dijo: «¡Seguidme!».

Pero no se movieron.

Y cuando estaba ya cerca de la puerta, empujando al pueblo por delante de sí, como un pastor a su rebaño, por última vez, les hizo un signo con la mano.

En cuanto a los Polacos, levantaron sus sables hacia arriba, con la punta en el aire, como si quisieran sostener aquellas bóvedas que se derrumbaban; y, todos juntos, exclamaron: «¡No dejaremos al anciano! Es muy amargo morir sólo; y ¿quién morirá con él si no somos nosotros? ¡Vosotros, todos, retiraos! ¡Nosotros no sabemos huir!».

El hombre vestido de púrpura se paró en el umbral; desde lejos hizo sobre ellos el signo de la bendición; y entonces, sobre ellos vino a suspen-

derse una corona de luz pálida y lívida; y con lágrimas en los ojos les dijo: «¡Dentro de un instante pereceréis!».

Pero ellos ya se dirigían hacia el altar mayor, extendiendo sus manos hacia el anciano, arrodillado y moribundo; caminaban envueltos en sus blancos mantos y llevando en la mano sus brillantes sables. Y los cuatro pilares del altar mayor se rompieron y cayeron, como árboles abatidos por el hacha; y se desprendió el baldaquino, y también cayó; y la blanca cúpula, desprendiéndose entera, como un mundo, se precipitó al suelo.

Todos los pórticos, y el palacio del Vaticano, y las columnas de la plaza, se rompían, se desprendían y caían hechos polvo; y las dos fuentes, como dos blancas palomas expirando, se hundieron. Huía el pueblo como un mar arrojado de su orilla. Me pareció que ya era de día. No se había aún levantado el sol. Solamente las luces de la aurora esclarecían aquel amasijo de ruinas, tan grande, tan inmenso ahora, como lo había sido antes la basílica de San Pedro.

El hombre vestido de púrpura subió hasta la cima de aquella gigantesca montaña de ruinas y me parece que yo le seguí, llevado por una fuerza del espíritu.

Cuando hubo llegado a lo más alto, se sentó como encima de un trono y contempló al mundo. Al instante, sus vestidos de púrpura cayeron a sus pies y yo pude contemplar una figura blanca, esclarecida por una luz de un dulce y maravilloso resplandor. Tenía un libro entre sus manos y bajando la cabeza hacia sus páginas se puso a leer.

Y su rostro brillaba con una paz profunda, con un inefable amor. En aquel momento se levantaba el sol y, acercándome, le dije: «¡Señor: ¿es verdad que ayer ha nacido Cristo por última vez en esta iglesia que ahora ya no existe?».

Y la figura, sin levantar los ojos del libro, me respondió con una inefable sonrisa: «A partir de este momento, Cristo no nacerá ni volverá a morir sobre la tierra porque, desde este momento, ya está sobre la tierra para toda la eternidad».

Al escuchar esto, perdí el miedo y le pregunté: «¡Señor!: aquellos que yo conduje ayer hasta aquí, ¿permanecerán siempre bajo los escombros? ¿Están todos muertos y para siempre enterrados con aquel anciano?».

Y el santo, todo resplandeciente de blancura, me respondió: «¡No temas por ellos! El Señor les recompensará por el último servicio que han prestado a aquel Anciano. Porque aquellos que se levantan como aquellos que se acuestan, los que están muertos como los que viven, todos son hijos del Señor; por lo que a ellos respecta, ellos son más felices aún; y con ellos, los hijos de sus hijos». Cuando hube comprendido, fue grande mi alegría y mi espíritu se despertó.

Apéndice E

LA INSUPERABLE PLENITUD

(Textos de Hans Urs von Balthasar)

«¿Cómo olvidar que en la revelación de las riquezas de Cristo hay una plenitud infinitamente más grande que los conceptos y los esquemas de toda teología y de la conciencia cristiana de cualquier época».

Schleifung der Bastionen, 1952, p. 32.

«La idea (especialmente extendida hoy) de que el tiempo de la Iglesia es una época sin horizontes, donde domina una fe desnuda y ciega, es falsa y, por otra parte, es una consecuencia de la falta de fe. También es falsa la afirmación de que cuantas menos irrupciones haya del nuevo eón en el viejo, tanto más sana, meritoria y auténtica es la vida de fe. Si bien es verdad que la Iglesia, al igual que el cristiano, nunca ha de aspirar a las gracias místicas, como si no bastase la forma de la revelación puesta frente al mundo, no es menos cierto que Dios no se atiene de un modo minimalista a lo estrictamente necesario, ya que la belleza eterna se irradia y se prodiga siempre de un modo sobreabundante, que supera toda exigencia y expectativa».

Herrlichkeit, t. 1, 1961. *Gloria. Una estética teológica,* t. 1, trad. Emilio Saura, Ediciones Encuentro, Madrid 1985, p. 368.

«La Ascensión no enturbia la alegría pascual. Porque anuncia la efusión del Espíritu Santo... Con el envío del Espíritu comienza el período de la explicación profética de la Palabra. Porque es el Espíritu el que la explica, él, que procede siempre de nuevo del Padre y del Hijo, *no hay peligro de que la edad de la explicación llegue a ser algo que es posterior*[1]. Ninguna

[1] El subrayado es nuestro.

clase de resignación proyecta su sombra sobre la historia de la Iglesia. Todo aquello que hay en la Palabra del Hijo de Dios, todo lo que encierra de «riqueza», de «altura y profundidad, de anchura y de longitud», todo eso el Espíritu, que «sondea las profundidades de la divinidad» moviéndose allí como en su propio elemento, lo anunciará cuando y como le plazca a su soplo divino. El revelará las cosas que estaban escondidas en la estrechez de la letra, como la semilla del fruto está en el árbol; cosas que estaban escondidas incluso para la Iglesia a la que ha sido confiado el depósito de la fe, el saco de la semilla de toda la verdad que ha de ser expandida. Como si la verdad de Cristo, incluso la de su vida terrestre, la de su pasión y de su muerte no pudiera desarrollarse más que una vez trasplantada su humanidad a la vida celeste. Lo que el Espíritu Santo realiza en la Iglesia no es una transposición artificial, algo así como una moralidad sacada de la historia pasada o de las verdades supratemporales, siempre válidas. En la presencia celeste del Verbo Encarnado, en el desarrollo de eternidad de su existencia terrestre, el Espíritu puede descifrar aquello que debe transmitir a la Iglesia terrestre, («El tomará de lo mío») sin ningún temor, hasta el fin de los tiempos, de tener que decir dos veces lo mismo».

Das Ganze im Fragment, 1963, pp. 299-300.

«Es normal que a partir de un suceso se desplieguen las interpretaciones y las formulaciones, y este proceso es perfectamente legítimo. Es precisamente una dimensión de la misma acción divina, especialmente reservada al Espíritu Santo (Jn 16, 13-15). Pero el Espíritu «hablará lo que oiga, tomará de lo mío y él me glorificará»; es decir, que toda la interpretación, todo el trabajo de reflexión y de expresión, se hará siempre *con la mirada fija* sobre el acontecimiento que Pablo designa como algo que es ya «la gloria del Cristo y la imagen de Dios»...

«Fe, esperanza, caridad son juntas la forma del hombre temporal. De ahí debe arrancar toda tentativa de comprender su existencia. No tenemos otra cosa que contar, a favor nuestro, si no es la pequeña Esperanza, la Fe-Abandono y el Amor que se da y se pierde. Todo intento de superar la gloria y la miseria de estas tres —*tria haec*— (y toda religión no cristiana querría superarlas) nos pierde en la gnosis».

«El testamento de Jesús para la posteridad no puede ser propiamente una obra iniciada, que deba ser continuada, desarrollada y concluida por otros, por la Iglesia; en este sentido, no puede haber un futuro de Jesús (como Moltmann querría darlo a entender, forzando los textos); este testamento no puede ser más que la totalidad propia de Cristo, que se abre *en el interior* de sí misma, para hacer participar en su camino, en su cumpli-

miento, en su fe y su obediencia... Todo el acontecimiento de salvación, desde el principio al fin del mundo, se desarrolla sobre este camino estrecho, a través de este ojo de aguja: se desarrolla en el interior de la intersubjetividad divina, tal como se revela en Cristo Jesús, para introducirnos en ella...».

La foi du Christ. Aubier, 1968, pp. 102, 190 y 191.

«En todo el Nuevo Testamento no hay más que una sola verdad, un sólo dogma, que —en su centro— es cristológico pero en sus implicaciones inmediatas es a la vez trinitario y soteriológico porque es trinitario. Por esto el acontecimiento de Cristo no solamente cumple todas las «figuras» de la Antigua Alianza, sino que está —como revelación del último misterio de Dios— *ya siempre por delante* de toda evolución posible del mundo y de todas las "figuraciones" que pudiesen aparecer».

«Este "dogma" único ha desplegado, de una vez por todas, el horizonte absoluto para todas las miradas parciales del Antiguo Testamento... Porque el amor de Dios se ha manifestado en Cristo Jesús (1 Co 13, 1-3), queda excluida cualquier superación gnóstica de este amor; esta realidad particular jamás podrá ser transformada en aquello que es «siempre válido». Pero, dado que el hecho Jesucristo aparece verdaderamente como el *id quo majus cogitari non potest,* queda igualmente excluido todo «positivismo de revelación», aunque Pablo use —con razón— una fórmula dialéctica: "conocer el amor de Cristo que excede a todo conocimiento" (Ef 3,19). Y Anselmo dirá, siguiéndole, con una fórmula también dialéctica: *rationabiliter comprenhendit incomprehensibile esse*».

Einfaltungen, 1969, pp. 90-91.

«Los cristianos de hoy... no tienen derecho ni a desterrar a Dios (siguiendo una de las tendencias de moda) hacia una trascendencia inaccesible, hasta el punto de hacerle indiferente para el hombre, ni a integrarlo (siguiendo otra tendencia de moda) en la historia del mundo, hasta el punto de que él pierda su libertad y se convierta en presa de la gnosis humana».

«Si se reflexionase un poco y se considerase el conjunto del destino de Jesús hasta la cruz, quizá se presentiría que a través de estos hechos Dios se revela de forma última e insuperable; que en esta existencia y en esta muerte, en la que se siente abandonado de Dios, Dios ha pronunciado su última «Palabra» que no cesa de resonar con toda su fuerza a través de los siglos. ¿Qué otra cosa se podrá decir, después de ella? Y, ¿quién ha comprendido esta realidad última, o quién la ha superado de modo que no la perciba ya por delante de él como su porvenir?».

La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore

Klarstellungen, 1971, pp. 29-30 y 31.

«Jesucristo es el acontecimiento permanente que revela, a la vez, el amor de Dios y el amor del hombre, la concreción de este doble amor, su hogar en el sentido más fuerte del término».

Warum ich noch ein Christ bin, 1971, p. 192 [2].

«El Espíritu impide que nosotros restrinjamos al Verbo cerrándole nuestro corazón».

Le Saint-Esprit, l'inconnu au-dela du Verbe, en «Lumiere et Vie», 67, 1964, p. 125.

[2] La fe en Cristo «insuperable», recibida en su Iglesia, no es un bloque inerte: es, dice Ireneo, «un depósito de gran valor contenido en un vaso excelente» que, bajo la acción del Espíritu de Cristo, «rejuvenece sin cesar y renueva la juventud del vaso que la contiene» (*Adv. Haer.*, 1.3, 24, 1). «La imposibilidad absoluta de superar la persona de Jesucristo» fue recordada (enero 1977) por el Obispo de Rottenburg en nombre del episcopado alemán, como punto esencial de la profesión de fe católica.

Apéndice F

LA ENIGMATICA ACTUALIDAD DE JOAQUIN DE FIORE

A propósito de una obra reciente[1]

Desde hace más de un siglo se han multiplicado los trabajos serios sobre Joaquín de Fiore. Si bien no han conseguido del todo penetrar el enigma del personaje y de su obra y las interpretaciones que resultan son divergentes en muchos puntos, sin embargo han conducido a muchas conclusiones positivas, la más importante de las cuales, y sobre la que —cada vez más— se logra un amplio consenso, es sin duda la considerable importancia histórica reconocida a aquel que, hasta hace poco, pasaba a los ojos de muchos como una simple curiosidad. Estudios biográficos, exhumaciones de escritos perdidos o despreciados, publicaciones de textos o reproduciones de ediciones antiguas, investigaciones (frecuentemente engañosas) de las fuentes y (mejor recompensadas) de las influencias, discusiones de diverso orden: a esta vasta empresa han colaborado numerosos sabios de diversos países, sobre todo de Alemania y de Italia, pero también de Inglaterra, de Estados Unidos, de España, etc. En 1957, en la colección anual americana *Traditio,* Morton W. Bloomfield podía hacer de este esfuerzo colectivo un balance muy rico, completado con muy juiciosas puestas a punto. En el curso de estos veinte últimos años, no ha disminuido el esfuerzo, como lo prueba el nuevo panorama desplegado en 1975 en los *Mediaeval Studies* de Toronto por Bernard McGinn, de la Universidad de Chicago. Sin embargo, hay que confesarlo, la contribución en lengua francesa, en este campo, fue y sigue siendo escasa. El excelente artículo del Padre Cyprien Baraut en el *Dictionnaire de spiritualité* no es más que una honrosa excepción. El precioso

[1] Extracto de la *Revue de théologie et de philosophie,* III (1979) pp. 35-46.

Bulletin de théologie ancienne et médiévale, publicado por los Benedictinos de Lovaina, que permite a los no especialistas mantenerse al corriente, prosigue su tarea con una tenacidad inquebrantable a pesar de las circunstancias desfavorables pero no puede más que mantener en ellos un apetito insatisfecho. También el libro reciente que nos llega de Ginebra, debido a Henry Mottu[2], merece ser saludado con gratitud. Es la primera obra de conjunto, verdaderamente científica, consagrada en francés a Joaquín de Fiore. Tiene el mérito de estar perfectamente informado en lo que a la bibliografía especializada se refiere y el de estar fundado sobre una lectura atenta, que no se ha echado atrás ante estudios minuciosos de vocabulario, de los escritos joaquinitas. Y también el de presentar una interpretación personal, que confirma —a veces de manera original— los resultados más generalmente admitidos por la crítica. Añadamos que el autor, habiendo asegurado bien sus bases, no teme comprometerse él mismo en el gran debate de fondo levantado por el «caso» Joaquín. Participa directamente en el debate, lo cual da a su obra un interés muy actual.

Es interesante el subtítulo: «Hermenéutica y teología de la historia según el *Tratado sobre los Cuatro Evangelios*». El autor ha escogido sagazmente su ángulo de visión y su campo de operación. Con ello no ha restringido indebidamente su perspectiva, porque la aportación esencial del abad de Fiore consiste realmente en una teología de la historia basada en una cierta hermenéutica. Y tampoco se ha facilitado indebidamente la tarea escogiendo —para estudiarla a fondo— una sola obra, fácilmente accesible en la edición moderna debida a Ernesto Buonaiuti; porque este tratado (inacabado) sobre los cuatro evangelios es el último en fecha de las obras principales de Joaquín (c. 1200-1202); pero es también el más radical; los grandes temas joaquinitas aparecen largamente expuestos en él aunque evidentemente, para su estudio, no han dejado de ser seriamente consultados la *Concordia*, la *Expositio in Apocalypsim* y el *Psalterium decem chordarum*. Incluso ha sido tomado en consideración el *Liber Figurarum*, cuya autenticidad completa es dudosa, porque es contemporáneo del *Tractatus* y podía ilustrar su doctrina.

Después de una introducción que reúne los datos históricos indispensables, justifica la elección del *Tractatus*, expone sus rasgos característicos y presenta finalmente las motivaciones de su propio trabajo; el autor estudia el sistema hermenéutico de Joaquín en lo que tiene de original. Explica el «principio regulador», que se resume en una palabra de significación compleja: *concordia*. Saca la conclusión —legítima, según creo— de que esta

[2] *La manifestation de l'Ésprit selon Joachim de Flore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le «Traité sur les Quatre Évangiles»* (Biblioteca teológica). Prefacio del Padre M. D. Chenu. Neuchatel-París, Delachaux et Niestlé, 1977, p. 365. La obra es una tesis de doctorado presentada el 17 diciembre 1971 en la Facultad autónoma de teología protestante de la Universidad de Ginebra.

«concordia joaquinita» imprime un cambio profundo a la exégesis clásica hasta entonces en la tradición cristiana, de donde resulta una «hermenéutica nueva» (cap. I). Muestra cómo los personajes de la Escritura son tratados por Joaquín, no como símbolos estereotipados, sino como «paradigmas» de alguna forma creadores, los «paradigmas simbólicos de su dramática escatológica». El exegeta se apega especialmente a algunos de ellos, entre los que él mismo elige: Simeón, Juan Bautista, Jesús, Elías..., a través de los cuales se expresa mejor la gran esperanza joaquinita (cap. II). Las «claves» de este sistema exegético tan nuevo son examinadas luego más de cerca mediante un análisis de las Bodas de Caná y del diálogo de Jesús con Nicodemo así como la interpretación —constantemente dada por Joaquín— de algunos textos esenciales de San Pablo y de San Juan sobre la esperanza del conocimiento perfecto y sobre la venida del Espíritu (cap. III). Un cuarto capítulo recoge los frutos de estos análisis para deducir las grandes líneas de la teología de la historia inaugurada por Joaquín de Fiore y su concepción original del «tiempo del Espíritu», unida a su teoría trinitaria. Por fin, bajo el título evocador de «La edad teológica de la revolución», el autor, en una larga conclusión, no solamente valora la importancia histórica de la obra joaquinita, sino que se esfuerza también por apreciar su valor y su fecundidad, comparándola —por una parte— a las síntesis doctrinales que jalonan la historia de la Iglesia y —por otra parte— a los resultados que le parecen los mejor fundados de la exégesis neotestamentaria.

Al contrario que algunas interpretaciones edulcorantes que han surgido en nuestro siglo, apoyándose en algunos pasajes y en algunas descripciones nada claras del *Liber Figurarum,* la obra deja bien clara la profunda novedad del joaquinismo. Nos la muestra ya, contenida toda entera *in nuce,* en el principio de la *Concordia,* que «judaíza el Nuevo Testamento» reduciéndole a una letra. Revolucionando así a toda la antigua exégesis (que él conoce muy bien), Joaquín pone otra vez en cuestión todos los edificios doctrinales que la tradición cristiana había fundado sobre ella. Más aún, se opone a la nueva construcción que se esbozaba en su tiempo y que encontrará su forma más lograda en la síntesis tomista. Es imposible no ver en su obra un simple amasijo de fantasías, fruto de un simbolismo tan aberrante como exhuberante, algo que el historiador podría despreciar. Este nuevo sistema de exégesis tiene su coherencia, opera a su manera «una real estructuración del dato escriturario» —Joaquín habla de una *totius intelligentia fabrica*— y se esfuerza por descubrir en la historia a partir de la Escritura un *vivens ordo.* Por consiguiente, hay que tomarlo en serio. Por otra parte, eso es lo que la hace «heterodoxa» en relación con la tradición corriente y lo que explica la resonancia extraordinaria que ha tenido en el curso de los siglos, hasta nuestra época; «incluso bajo formas que no tienen nada que ver con el cristianismo». Por extraño y anticuado que nos parezca, hay que admitir —según la expresión de Kant— que el joaquinismo «da que pensar».

Dos características le son esenciales. Joaquín de Fiore anuncia, en el desarrollo de nuestra historia terrestre, un tercer «estado», un tercer «tiempo», y proclama que ese tercer tiempo, que ya madura en lo secreto. será el tiempo del Espíritu. Ahora bien, él no lo describe solamente a través de símbolos, o bajo un impulso profético: lo encuentra anunciado directamente por San Pablo y por San Juan sobre todo en dos textos mayores. Se trata de 1 Co 13,12 y de Jn 16,13. «Ahora, decía Pablo, vemos en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara». Por este «ahora», Joaquín quiere entender el segundo tiempo, el de Cristo, y por ese «entonces» quiere entender el tercer tiempo, el del Espíritu: exégesis a la que hay que juzgar, por lo menos, como «terriblemente ambigua». «Cuando venga él, el Espíritu de la verdad —decía Jesús según San Juan— os guiará hasta la verdad completa»; olvidándose de la continuación del texto (y especialmente de las palabras: «el me dará gloria»), Joaquín concluye, de forma «bastante discutible», que el Evangelio anuncia un tiempo por venir, mucho tiempo después de los Apóstoles, en el que Cristo desaparecerá ante la revelación del Espíritu. Para él, «todo el Evangelio tiende a convertirse en una especie de Protoevangelio del Evangelio del Espíritu». Llega incluso a exagerar la importancia de otros personajes «en detrimento de Jesús, de su pasión y de su elevación». «Jesús no es ya la Persona en torno a la que todo se organiza; se convierte en el símbolo, la cifra de la acción de otro sujeto»: *Spiritus Sancti typus*. ¡Simbolismo «terrible»! Joaquín ignora el señorío de Cristo; «esta laguna exegética... tendrá consecuencias incalculables». Si la obra de Jesús es nueva con relación al pasado de Israel, hay que llamarla antigua con relación a nuestro porvenir, puesto que no hace más que anunciar y significar, «como un simple eslabón de la cadena de la segunda edad, la plenitud espiritual de la tercera». De ahí se sigue incluso que el hombre espiritual, aquel para quien ya está «comenzada» la tercera edad, al estar animado por el Espíritu, es superior al mismo Cristo en su humanidad. A pesar del *Filioque,* tenazmente reivindicado contra los griegos, en este exegeta-teólogo «todo sucede como si el Espíritu se separase de nuevo de Cristo para no unirse más que al Padre». Con toda razón Henry Mottu no cesa de exponer, bajo sus diferentes aspectos, este tema mayor, central y omnipresente en la obra de Joaquín. ¿Cómo dudar, entonces, de que esta obra no ponga en duda «la plena suficiencia de la obra salvadora realizada por Cristo Jesús de una vez para siempre»?

Sin embargo nuestro autor se pone en guardia contra «una interpretación a veces exagerada» que tienda, por ejemplo, a hacer de Joaquín una especie de Hegel adelantado, o una especie de revolucionario de tipo moderno». ¿Ha conseguido con sus finos análisis, especialmente con sus notas sobre la historia de palabras tales como *mutatio* o *revolutio,* mantenerse en esta actitud prudente? Uno se siente tentado a dudarlo cuando se le ve atraído, a pesar de todo, hacia tesis extremistas, renovadas por Ernst

Benz y algunos otros, según los cuales el camino que lleva del pensamiento de Agustín al de Joaquín de Fiore nos llevaría a desembocar «en las transformaciones de la misma divinidad en y por el mundo de la historia»: «inversión» completa de la fe cristiana, a la que aplica todavía el epítero de «terrible». Y también podría a veces dudarse ante la representación que parece prestar a Joaquín de Fiore del paso de la Iglesia de Cristo a la Iglesia del Espíritu. Es verdad que este paso debe operarse por una disolución de la primera, de modo que la segunda, aunque procediendo de ella, debe ser verdaderamente una nueva Iglesia. Ese es, en efecto, el radicalismo de la espera joaquinita. Pero, ¿está esta espera provocada por el espectáculo de los clamorosos abusos que se han ido introduciendo con el paso del tiempo en «la Iglesia institucional», en la «organización romana», «petrina»? ¿Por el horror de ver cómo ha sido «confiscado» por ella el Evangelio de Cristo? ¿Por la desesperanza de no verla jamás arrepentirse y convertirse? En realidad, la «conversión» de que aquí se trata nada tiene que ver con la idea de un «arrepentimiento», es la conversión del agua en vino en Caná: no se dice que el agua de las tinajas de Caná fuera impura. Joaquín no ha sido tentado de desesperanza «por la crisis del cristianismo histórico»; al contrario, pone esperanza en su fuerza generadora: «si la promesa hecha a Abrahán se ha encontrado realizada cuando la Sinagoga ha engendrado a Cristo, ¿por qué la Iglesia habría de desesperar de poder engendrar, por el don del Espíritu Santo, hijos de adopción que progresen... hasta convertirse en un reino espiritual?». Si la Iglesia de Cristo debe desaparecer pronto, es porque se acerca el momento en que ella habrá dado todo su fruto. Estará entonces cumplida su misión: no había sido prevista y fundada más que para un tiempo intermedio. En la medida en que los hombres, les guste o les disguste, deben servir a los designios divinos, el abad de Fiore anuncia con razón una inevitable violencia para que sea posible el parto del porvenir. Pero esta violencia no será la acción de los verdaderos hijos de la Iglesia militante, justamente indignados, por una causa justa: será la acción de sus perseguidores, la acción del primer Anticristo. Sin duda, como casi todos los hombres de Iglesia de su tiempo, Joaquín no ha dejado de fustigar oportunamente los vicios del clero, ni la relajación de los monjes; implicado en la política eclesiástica de su época, debió ver de cerca los aspectos menos nobles; pero esto, que ocupa muy poco espacio en su obra, no interviene para nada en la construcción de su gran sueño. El ve que se prepara una «emergencia», una salida, un más allá. No predica una Reforma. Mottu lo ha visto con claridad y lo ha explicado muy bien. Y, sin embargo, se tiene a veces la impresión de que, por una paradoja que se contradice con la línea interpretativa que él sigue, ha vuelto en algunos lugares al esquema engañoso que insertaba a su héroe en la lista abusiva de los «precursores» de la Reforma.

No querríamos insistir sobre algunos puntos de menor importancia que

para ser no ya solucionados, sino simplemente elucidados, exigirían largos desarrollos. Digamos solamente, antes de centrarnos en el punto capital, que nos parece excesivo admitir, como lo hace H. Grundmann, que Joaquín de Fiore habría «transformado —por decirlo así— el «tiempo muerto» de la tipología tradicional entre Cristo y nosotros... en «un tiempo pleno», sobredeterminado por la expectativa y la esperanza de la venida del Espíritu». Por no estar orientada hacia una superación de Cristo (y de su Iglesia), la historia del pensamiento cristiano nos parece lejos de haberse reducido al esquema repetitivo de un «tiempo muerto». Creemos, por el contrario, que una ideología del porvenir (porque ésta es una), tal como la introducida por Joaquín, al evacuar (en su palabra) todo aquello que considera como pasado para dejar lugar a formas nuevas que serán fatalmente mejores, corre el peligro de sacar o de falsear la fructificación del Evangelio en el interior del Misterio de Cristo. ¿«Por qué razón, pregunta el autor interpretando a Joaquín, el proceso histórico, marcado por la alternancia de una profecía y un cumplimiento, se habría detenido con la Encarnación? ¿Podrá ser Dios infiel a sus promesas? ¿Podrá él dejar de obrar y de obrar de forma inesperada?». Ciertamente, no. No se trata, —diría yo— de contestar los desarrollos de todo orden, de los que la historia de estos veinte últimos siglos nos ofrece ya tantos ejemplos ni para el porvenir, muchas transformaciones imprevisibles. Pero la razón de contestar un proceso que no hiciera más que proseguir el del Antiguo Testamento, ¿no está contenida en la misma palabra de encarnación? Si se toma en serio esta palabra, significa algo definitivo, sin medida común con las realizaciones anteriores, que no podían ser aún, en efecto, más que etapas y promesas. Si, en la historia de la salvación, la venida de Cristo inaugura una nueva etapa, ésta no puede concebirse «por analogía con la epopeya veterotestamentaria», como un simple relevo en la marcha de la «epopeya» total. Estoy de acuerdo con H. Mottu en que «Cristo es menos la terminación de la historia que el principio de su renovación», pero sin entenderlo en el sentido del abad de Fiore, para quien la venida de Cristo era solamente «la anteúltima palabra del amor de Dios por los hombres». Si la Encarnación es cosa real, no puede ser sino la última palabra, la cual, bajo la acción del Espíritu, no puede dejar de abrirse, de manifestar, como dice San Pablo, de descubrir «sus insondables riquezas», de esclarecer las situaciones más nuevas para producir efectos inesperados, pero también podrá frecuentemente difuminarse, borrarse de las conciencias, que no la entenderán. El progreso de la especie humana, real en tantos aspectos, es una cosa; pero la fatalidad de lo mejor en su porvenir espiritual, es otra cosa muy distinta.

Como lo explica maravillosamente toda la obra que nos inspira estas reflexiones, el punto neurálgico del joaquinismo consiste en la ruptura «histórica» establecida entre el tiempo de Cristo y el tiempo del Espíritu. Una vez separado así de Cristo, en el corazón y en el pensamiento de los

hombres, el Espíritu puede convertirse en cualquier cosa. Desde entonces, ya no es la garantía para los «sueños despiertos» que inspira.

Así lo han percibido claramente los dos principales doctores del siglo XIII, Buenaventura y Tomás de Aquino. Y por eso ambos, por diferentes que hayan sido sus actitudes, incluso en esta misma cuestión, se opusieron a semejante ruptura con la misma firmeza. Tomás de Aquino se ha convertido, para los historiadores, en la antítesis obligada de Joaquín de Fiore. Y puede decirse que todo lo justifica. Pero es raro que la simpatía por el segundo no entrañe alguna injusticia con respecto al primero. La puesta en forma conceptual, que es por excelencia lo propio de Santo Tomás, ha provocado toda una serie de reproches contra su persona; he aquí los más corrientes: «racionalismo», «juridicismo», «ahistoricismo», «helenismo...». Incluso en nuestros días se prodigan por doquier. H. Mottu no cae en ese error. El detallado análisis que hace de la *Quaestio* de la Suma Teológica en la que se discute la posición de Joaquín de Fiore, está muy lejos de concluir únicamente en favor de éste. Reconoce que la exégesis joaquinita de 1 Co 13, especialmente criticada por Santo Tomás, era al menos «terriblemente ambigua», que tendía a apropiarse una «gnosis de tipo apocalíptico». Para Joaquín —prosigue— «todo sucede no solamente como si "lo que es perfecto" estuviese *ya* a nuestra vista, sino como si el apocalíptico tuviese ya en sus manos la clave de la venida de lo que es perfecto... Apartándose de la tensión escatológica del texto paulino, Joaquín ha querido soñar, pintar, especular, calcular, imaginar... demasiado deprisa. Matematizando el misterio, el apocalíptico tiene tendencia a vaciarle, porque creerse en posesión de su clave es destruirle». Aunque los presupuestos del teólogo medieval y los del historiador de hoy no coincidan en absoluto, ¿no hay algo que justificaría ampliamente la severidad de Santo Tomás? H. Mottu observa, además, que éste desconfiaba menos de las «conjeturas» del célebre abad «que de la lógica interna de su método por *concordia*, lo que era muy bien visto. Lo único lamentable es que él haya creído entender, siguiendo a Ernst Benz, que, al hablar del Nuevo Testamento como de «una ley nueva», Santo Tomás «haya querido encerrar totalmente lo pneumático en la ley». La realidad es más bien la inversa. El hecho de que la misma expresión de «lex nova», usada en todas partes desde los primeros siglos cristianos, no sea estrictamente «bíblica», nos parece una pura cuestión de nomenclatura. ¿No habla San Pablo de la ley del Espíritu? Y Jeremías, ¿no había anunciado esta ley nueva, diciendo de parte del Señor: «Yo pondré mi ley en el fondo de su ser y la escribiré sobre su corazón»? Exactamente así lo entiende Santo Tomás, cuando dice, por ejemplo, que la nueva ley es «vel ipse Spiritus sanctus», «vel quam in cordibus Spiritus sanctus facit» o que ella consiste «in infusione Spiritus sancti»; o también cuando explica que «allí donde está el Espíritu del Señor, es decir, la ley de Cristo espiritualmente comprendida, no escrita con letras, sino impresa por la fe en los

corazones, allí está la libertad» (comentarios de Rm 8,2. Hb 8,2. 1 Co 3,17); lo cual no significa que Santo Tomás fuera anomista. Por eso rehúsa relegar el *sub gratia* al pasado para esperar en el futuro otra edad que sería la del Espíritu.

Pero esto no es más que un detalle episódico, casi marginal, en el asunto que tratamos. Cuenta poco en relación con las riquezas cuya totalidad no podremos señalar. Nuestro resumen sería, no obstante, demasiado incompleto y superficial, si no indicásemos, para acabar, la novedad que supone la orientación de la obra y que constituye su mérito principal, al menos, en algún sentido. Su autor la ha concebido como una obra no solamente histórica, sino también teológica y le ha dado la forma de una rehabilitación, como él mismo dice. En un primer momento, podría sorprendernos la palabra. En efecto, después de haber gozado largo tiempo de un raro prestigio en el seno de la ortodoxia católica, donde —a pesar de la reprobación de su teoría trinitaria y la de numerosos movimientos que se amparaban en él— encontró numerosos cantores de sus virtudes, de sus profecías, de sus milagros y de su doctrina, Joaquín de Fiore no ha sido menos exaltado en los tiempos modernos, incluso en nuestro siglo, en el que muchos le han considerado como un genial precursor, separándole de su ganga teológica. El ensayo presente no es menos nuevo. Porque, precisamente, H. Mottu se ha tomado el trabajo de «rehabilitar teológicamente» a Joaquín «en su propia obra con el método exegético, la apocalíptica y la intencionalidad espiritual que le son propias». Era ésa una empresa osada, que está lejos de representar la aportación esencial de este penetrante estudio; no se presenta más que a título de hipótesis; y el autor no oculta que ésta comporte inevitablemente un «coeficiente de parcialidad». De modo que, si la discutimos, es sin olvidarnos de la modestia de esta nota preliminar.

Joaquín de Fiore sería un precursor retrasado. Su arcaísmo no sería «inocente». El habría hecho resurgir poderosamente «la resistencia secular de la apocalíptica en toda empresa de reducción del futuro al «más allá». Su sistema exegético se opondría a todos los sistemas dogmáticos engendrados por eso que se llama el «progreso» de la reflexión cristiana, que no serían, en realidad, más que desviaciones de la intuición cristiana original y que no constituirían en definitiva más que un inmenso paréntesis. Joaquín nos permitiría hoy cerrar, por fin, el paréntesis, para abrir los caminos del porvenir. ¿A qué fecha se remontaría la desviación? ¿A «la antigua exégesis medieval»? ¿A los tiempos de los Padres de la Iglesia, y especialmente de Agustín (bien conocido por nuestro abad, a quien explota y con el que parece que quiere evitar entrar en abierto conflicto), cuyo platonismo habría «revisado y corregido» la escatología cristiana? ¿A la primera sistematización teológica de Ireneo? Habría que remontarse más arriba aún, hasta la «*Heilsgeschichte* redaccional concebida por San Lucas» y prácticamente hasta el primer origen accesible del cristianismo en cuanto que él ha

tomado forma en la institución de la Iglesia primitiva. A contracorriente de ese inveterado vagabundeo, que la naciente escolástica agravaría todavía más, el zahorí de Fiore habría sido el primero en encontrar, de manera eficaz, «las fuentes pre-redaccionales de los evangelios», sacadas de las tradiciones «baptistas» y de las de la «apocalíptica judía». Habría revalorizado al Jesús profeta, pregonero del Reino (o, como él dice, del Evangelio del Espíritu). La escuela apocalíptica, también llamada «de la escatología consecuente», inaugurada por los trabajos de un Albert Schweitzer y de un Johannes Weiss, y luego de un Martin Werner, pero felizmente corregida desde entonces, tendría que darle la razón. Solamente sería preciso —con las adaptaciones necesarias— sacar las últimas consecuencias y percibir en primer lugar «su significación revolucionaria» en «toda su profundidad».

¿«Por qué caminos ha sido capaz Joaquín de Fiore de operar semejante rectificación» en la inteligencia del cristianismo? «Eso continúa siendo... un verdadero enigma histórico». Advirtamos también aquí la prudencia del autor, que contrasta con muchas de las afirmaciones, tan atrevidas como frágiles y contradictorias entre sí, expuestas por no pocos historiadores del joaquinismo. Aceptemos eso de un ensayo parcial de explicación, esbozado con un trazo rápido, eso de la oposición entre la ciudad y la aldea, entre la «subcultura teológica», propicia a la libertad de pensamiento y a la agudeza espiritual del eremita montañés, y la racionalidad progresiva pero sospechosa, generadora de los abusos escolásticos e institucionales, propia de los monasterios demasiado instalados después en los medios universitarios: simple tributo depositado ante el altar de una cierta sociología histórica fácil y plegable a cualquier capricho. Pero casi tan enigmática sería —a nuestro juicio— la anticipación tan perfecta de una exégesis tan moderna y tan particular o incluso de las teorías de la revolución al estilo de Ernst Bloch y de las teologías de la esperanza al estilo de Jürgen Moltmann; a menos que éstas no hayan más o menos remodelado el joaquinismo a su imagen y las primeras concepciones cristianas con las que se piensa que él está ligado. También yo estoy persuadido de que existen, entre muchas de estas teorías recientes y la esperanza joaquinita del reino del Espíritu, no solamente rasgos de semejanza, sino también una cierta filiación cuyas huellas son bien visibles. Creo que esto es lo que atestigua la historia; y esto es lo que hace —a nuestros ojos— tan actual, digamos tan apasionante, el estudio de H. Mottu. Pero creo también que, a veces, se ha dejado arrastrar, como a pesar suyo, a simplificar los elementos de su hipótesis y a endurecerla con exceso. Como también tengo conciencia de presentar un resumen que corre el riesgo de endurecerla aún más.

En un artículo reciente, publicado el año pasado aquí mismo[3], H. Mottu se ha explicado mejor, al menos bajo la forma de «cuestiones críticas». El

[3] «La figura de Job en Bloch», en *RThPh*, 3.ª serie, 27 (1977), pp. 307-320.

examen de la hermenéutica bíblica «subversiva» de Bloch le ha proporcionado la ocasión de precisar su propio pensamiento y de asegurar mejor su equilibrio. Ya numerosas alusiones hechas en el curso de la obra y los largos desarrollos de la conclusión lo mostraban menos unilateral de lo que hubiera podido parecer acá o allá. La exposición del capítulo segundo sobre «los paradigmas del sistema hermenéutico» elaborado por Joaquín, abrían un camino realmente nuevo para hacer penetrar en la inteligencia del joaquinismo, en aquello que tiene de más original. Sin embargo, para poder evaluar de la consistencia de la interpretación que nos ha parecido brotar de ciertas páginas, ¿no quedarían todavía dos cosas que establecer o que discutir? Habría que examinar, en primer lugar, si la escuela llamada apocalíptica da cuenta suficientemente de todos los datos «de los escritos neotestamentarios», aunque no fuese más que para explicar, con cierta verosimilitud, cómo esos datos habrían podido deslizarse para dar tan pronto un aspecto tan diferente, dotado de un atractivo de novedad tan fuerte, al cristianismo primitivo. Pero comprendemos que semejante examen hubiera desbordado totalmente el esquema de la obra. Había que preguntarse después si este apocalipsis, mensajero del nuevo «eón», en lo que habría consistido todo el mensaje de Jesús, y del que se nos dice justamente que en él «se contrae el tiempo», como en toda apocalipsis, podría ser al mismo tiempo el perfecto modelo de una teología de la historia surgida en la aurora del siglo XII. Su principal característica es, por el contrario, prolongar, introduciendo una nueva etapa, al menos cualitativa, la duración temporal de este mundo. Con la invención de su «tercer tiempo», *ultima aetas mundi,* reino terrestre del Espíritu Santo, ¿no se oponía Joaquín de Fiore a muchos investigadores del Apocalipsis, que desde hacía siglos creían ver anunciado en él un *finis hujus mundi,* es decir, una conclusión de la historia a la vez más próxima y más radical? ¿No aplaza para otro momento la irrupción del nuevo «eón»? Me parece incluso que convendría mostrar mejor cómo la grandeza de Joaquín puede ser a la vez el haber tomado en serio —más que cualquier otro o que casi cualquier otro antes que él— «la historicidad» del cristianismo y haber reconquistado la herencia, abandonada por la gran tradición desde los primeros días, de ese «radicalismo escatológico» más primitivo, del que se nos dice que implica «la experiencia de la nada de la historia». Por fin, ¿es seguro que el rechazo de entrar en el «vasto campo de lo imaginario» donde brilla la aurora serena del «tercer tiempo», entrañaría fatalmente la disolución de todo pensamiento escatológico «en un intimismo puro», o la búsqueda de un refugio «hacia el cielo de las purezas abstractas»? ¿Sería verdaderamente necesario adherirse al joaquinismo para mantener «la esperanza de una nueva creación»? Reconozcamos que estas páginas de extrapolación teológica, en las que faltan las definiciones precisas de términos tales como «escatología» o «apocalíptica», y la indicación precisa de la relación que puedan tener con

los términos igualmente extensibles de «historicidad» y de «revolución», son seguramente de una noble inspiración, pero también de una riqueza y de una sutileza un tanto confusas. Pero son ciertamente sugestivas; y nosotros retendremos de ellas la llamada a evitar una «minimización del papel apocalíptico de la fe», así como a reaccionar contra «una especie de derrotismo de la razón teológica ante todo aquello que es preciso conceptualizar y no siempre abarcar».

Ante la teoría joaquinita, el autor ha sentido la reserva instintiva de todo cristiano que quiere permanecer fiel a su nombre, bajo cualquier forma que lo comprenda; porque, ¿cómo un cristiano se sentiría orientado hacia una «edad» o «un tiempo» en el que Cristo hubiera desaparecido por haber ya cumplido su obra? Joaquín de Fiore —nos recuerda— «es todo menos un pensador cristocéntrico»; más aún, cualquier cristología no puede tener para él más que un sentido provisional. Como ya se ha visto más arriba, su intérprete no ha dudado en poner fuertemente de relieve este rasgo fundamental del sistema y tampoco ha ocultado la vanidad de las exégesis en las que este sistema pretende ampararse. ¿Cómo admitir que el Espíritu deba inaugurar sobre esta tierra nuestra «una nueva iniciativa histórica del mismo Dios?». ¿Y cómo creer que San Pablo y San Juan nos hayan querido persuadir de ello? La pneumatología de Joaquín —hay que reconocerlo— es «inquietante». Por eso, hacia el final de la obra es evocado de nuevo este punto crucial. El autor no renuncia a la idea de que la novedad revolucionaria, introducida por Joaquín en la tradición cristiana, es una «heterodoxia» fecunda. Persiste en creer —usando de una categoría blochiana, a la que él toma generosamente como un análisis— que su «sueño» fue un «sueño en vigilia», portador de un porvenir saludable; pero el teólogo que duplica a este historiador, está cogido como por un escrúpulo ante el entusiasmo con que ha acogido semejante radicalidad. A la manera del pintor que quiere añadir *in extremis* un matiz a su retrato, él esboza una especie de «arrepentimiento». Advierte a su lector que no hay que «dramatizar» ni «sistematizar a ultranza». ¿No habría modo de interpretar esta pneumatología invasora, que, a fin de cuentas, sólo se ha expresado en símbolos, *in optimam partem*? Y, paradójicamente, resulta que —después de haber criticado las explicaciones tranquilizadoras de Antonio Crocco— busca, a su ejemplo, si no se podría comprender «cristológicamente la pneumatología de Joaquín»; y conviene con él en que la *aetas Spiritus Sancti* debe corresponder para el exégeta calabrés a la *aetas plenitudinis Christi*. Y sin embargo, ¿cómo dar cuenta del «desenganche» tan manifiesto de la obra del Espíritu en relación con la de Cristo? La solución que adopta consiste en recordar que «la Cristología en cierto modo nunca es *autosuficiente*» y que, incluso «en cuanto recapitulador, Cristo no es todavía más que el precursor del reino de Dios». En efecto, ¿acaso no se mantiene Cristo, según San Pablo, «entre su resurrección y la manifestación en gloria de la soberanía de Dios»? Lo que

comenta él diciendo, con una hermosa fórmula, que habrá que comprender su Cruz «como la manifestación negativa del Reino, y el Reino como la manifestación positiva de su Cruz». Eso es lo que leemos en el capítulo quince de la primera carta a los Corintios, en el párrafo que termina con estas palabras: «Cuando todas las cosas le hayan sido sometidas, entonces el mismo Hijo se someterá a Aquel que le ha sometido todo, a fin de que Dios sea todo en todos». H. Mottu nos reenvía, por su parte, a esta misma página, así como el capítulo 21 del Apocalipsis, en que el Angel muestra al Vidente de Patmos la «Ciudad Santa, Jerusalén, que descendía del cielo, de junto a Dios, y con ella la gloria de Dios». «Quizá, añade, era esto lo que Joaquín tenía a la vista...». Quizá... Pero si realmente hay correspondencia, ¿es porque Joaquín se explica mejor por San Juan, o porque San Juan es explicado a su manera por Joaquín? Por nuestra parte, se nos hace imposible ver cómo estos dos textos, el de San Pablo o el de San Juan, tendrían alguna relación con ese reino del Espíritu en un tercer tiempo que habría de desarrollarse sobre nuestra tierra antes de los asaltos del último Anticristo y de la consumación final, tal como Joaquín lo anunciaba.

Si bien ciertas explicaciones contenidas en el libro de Henry Mottu nos han parecido contestables (hemos preferido consagrar una parte de esta recensión a discutirlas, más que a prolongar y a recargar un resumen que, de todas formas, no habría podido ser más que incompleto), la obra entera es, sin embargo, de un considerable interés. De un interés apasionante. A una erudición muy segura une un pensamiento muy vivo. Después de haberlo leído, no se puede dudar de la extrema complejidad, verdaderamente orgánica, de la obra joaquinita; y se comprende mejor que su comprensión ofrezca amplia materia de discusión. Se comprende mejor también «la extraña fascinación» que la exégesis tan arcaica (pero al mismo tiempo tan personal) del abad de Fiore, elaborada en provecho de una teología tan innovadora, «no haya dejado de influir sobre los espíritus hasta nuestros días»[4].

[4] Las Atti del I Congresso internazionale di Studi Gioachimiti (S. Giovanni in Fiore, 19-23 settembre 1979), aparecidas en 1980, han publicado la importante comunicación del Dr. Mottu sobre «Joachim de Fiore et Hegel, apocalyptique biblique et philosophie de l'histoire», que contiene, además de juiciosas precisiones de método, una crítica convincente de las pretendidas «analogías formales» y analogías de contenido por las que se ha querido mostrar en la «gnosis» hegeliana una interpretación auténtica y como la culminación del joaquinismo de Joaquín.

INDICE DE NOMBRES

Fotocomposición:
Orche, Doña Mencía, 39 - Madrid
Impresión:
Notigraf, San Dalmacio, 8 - Madrid
Encuadernación:
Sanfer, Hnos. Gómez, 32 - Madrid
I.S.B.N.: 84-7490-263-3
Depósito Legal: M-36393-1989
Printed in Spain

E Historia Ǝ

Nicolai Berdiaev, *El sentido de la Historia.*
Alfonso Pérez Agote, *Medio ambiente e ideología en el capitalismo avanzado.*
Adolfo Hernández, *Autonomía e integración en la II República Española.*
Tomás Calvo Buezas, *Los más pobres en el país más rico. Clase, raza y etnia en el movimiento campesino chicano.*
Bechir Boumaza, *Ni emires ni ayatollahs. Los orígenes de un conflicto político-cultural y la actualidad de la guerra entre Irak e Irán.*
Pierre Chaunu, *Historia, ciencia social. Duración, espacio y hombre en la época moderna.*
Armando Segura, *Principios de Filosofía de la Historia.*
Jirí Maria Veselý, *Cirilo y Metodio. La otra Europa.*
Reinhold Schneider, *Bartolomé de las Casas frente a Carlos V.*
Juan María Laboa, *Iglesia y religión en las constituciones españolas.*
Eileen Power, *Mujeres medievales.*
Alfredo López Amat, *El seguimiento radical de Cristo. Esbozo histórico de la Vida Consagrada.*
Jean Dumont, *La Iglesia ante el reto de la historia.*
Daniel Mornet, *El pensamiento francés en el siglo XVIII.*
Juan María Laboa, *El Postconcilio en España.*
Marta Sordi, *Los cristianos y el Imperio romano.*
Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore/1.*
Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore/2.*

La enigmática figura de Joaquín de Fiore ha suscitado escaso interés entre los historiadores de la exégesis y de la teología. Sin embargo, este monje, fundador de una orden religiosa y amigo de los papas, fue el iniciador de uno de los movimientos espirituales más amplios y significativos en la historia de la Iglesia. Su espera de una tercera edad, en la que el reino del Espíritu sucedería al reino de Cristo y la Iglesia institucional sería sustituida por una «nueva Iglesia» en la libertad de la contemplación, ha dejado tras de sí toda una estela de discípulos, siempre más o menos bastardos, a veces inconscientemente, de su ascendencia.

Esta larga posteridad espiritual del abad de Fiore constituye el objeto de este libro. En él se siguen paso a paso los múltiples y desconcertantes avatares de un sueño milenarista que está en el origen de no pocas desviaciones del pensamiento occidental.

